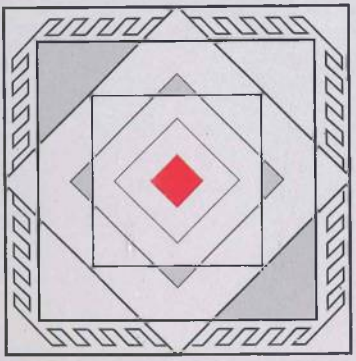
THƯ VIỆN
150-158
PHÂN
2018
20137440

PHÂN TÂM HỌC

ĐỖ LAI THÚY
(biên soạn và giới thiệu)



VÀ TÍNH CÁCH DÂN TỘC

Phân tâm học và tính
20137440

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

PHÂN TÂM HỌC
VÀ TÍNH CÁCH DÂN TỘC

Biên mục trên xuất bản phẩm của Thư viện Quốc gia Việt Nam

Đỗ Lai Thúy

Phân tâm học và tính cách dân tộc / Đỗ Lai Thuý b.s., giới thiệu. - H. : Tri thức , 2018. - 463tr. ; 22cm

1. Phân tâm học 2. Bản sắc dân tộc

155.8 - dc23

TCM0005p-CIP

✓*Những thư viện mua sách của Nhà sách Thăng Long được biên mục chuẩn Marc 21 miễn phí.*

✓*Dữ liệu được Nhà sách Thăng Long chép vào đĩa mềm, hoặc gửi email đến thư viện, hoặc download từ trang web:thanglong.com.vn*

ĐỖ LAI THÚY
Biên soạn và giới thiệu

PHÂN TÂM HỌC VÀ TÍNH CÁCH DÂN TỘC

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

LỜI GIỚI THIỆU

Toàn cầu hóa hiện nay đang đặt ra nhiều vấn đề phải suy nghĩ. Liệu chiếc xe *Lexus* có nghiến nát cành *ôliu* để tạo ra một *thế giới phẳng?* Nhưng phẳng về văn hóa? Có lẽ, với một cá nhân hoặc một cộng đồng sẽ có những lớp xốp văn hóa nào đó bị làm phẳng hoặc bị *hòa tan*, nhưng cái căn cước, cái cốt lõi của nó, sẽ còn lại. Đó là cái phần riêng, độc đáo mà mỗi cộng đồng người đóng góp vào sự *hòa nhập* tộc loại. Đó cũng là cách nhân loại bảo tồn sự đa dạng văn hóa của mình. Một tồn tại của người và rất người.

Tuy nhiên, để làm được điều đó, chí ít con người cũng phải được thức nhận. Bởi thế, trong mấy chục năm gần đây, vấn đề *tính cách* (bản sắc, cá tính, căn tính) *dân tộc* (tộc người) được ưu tiên đặt lên bàn nghị sự. Nhưng bản tính dân tộc là một khái niệm mơ hồ, khó nắm bắt, vừa tương đối vừa phổ quát. Bởi thế, nó là một khái niệm mở, bỏ ngỏ cho mọi phương pháp: tâm lý học, dân tộc học, tập tính học, nhân cách học, văn hóa học... Nhưng, tính cách dân tộc, có lẽ, giống như một tảng băng trôi, phần nổi lên mà chúng ta có thể nhìn thấy được bằng hữu thức chỉ chiếm một phần mười, còn chín phần kia chìm trong vô thức. Vì thế, tiếp cận tính cách dân tộc từ phân tâm học là một phương pháp khả quan và khả thi.

Trong chuyên khảo này, trước hết, chúng tôi muốn giới thiệu phương pháp của Georges Devereux. Ông là một nhà phân tâm học và tâm bệnh học nổi tiếng. Ông nghiên cứu tính cách tộc người thông qua những căn bệnh đặc trưng ở tộc người đó. Tâm bệnh học tộc người của ông hội tụ được cả hai chiều kích tâm lý và văn hóa, bởi với ông tâm lý là văn hóa được phóng chiếu vào bên trong, còn văn hóa là tâm lý được phóng chiếu ra bên ngoài. Sau đó, là tác phẩm của E. Fromm, người đã đi tìm thêm những cơ sở của phân tâm học ở các nguyên nhân kinh tế - xã hội. Erich Fromm tìm hiểu tính cách dân tộc Đức qua hiện tượng chủ nghĩa Quốc xã. Những lý giải của ông về những lý do tâm lý (mà đằng sau nó là kinh tế - xã hội) dẫn đến chủ nghĩa Phát xít và sự lên ngôi của lãnh tụ của nó là Hitler. Trong tác phẩm *Đi tìm tính cách dân tộc Nga*, chúng tôi lại giới thiệu một hướng tiếp cận khác, dù vẫn là phân tâm học, là qua những sử thi và cổ tích, bởi đó là giấc mơ của một cộng đồng dân tộc...

Tóm lại, chúng tôi giới thiệu với bạn đọc nhiều công trình nghiên cứu về bản tính dân tộc từ mô hình lý thuyết đến các nghiên cứu ứng dụng cụ thể; nhiều tính cách dân tộc khác nhau như Nga, Đức, Nhật, Việt và các tộc người thổ dân ở châu Mỹ, căn cứ tộc người thiểu số ở Tây Nguyên; thậm chí cả một tác phẩm văn chương viết về bệnh Amok ở Malaysia của Stefan Zweig. Mỗi phương pháp, theo chúng tôi, đều có những ưu điểm và nhược điểm khác nhau, mỗi dân tộc lại có tính cách khác nhau, khoa học và nghệ thuật có khả năng bổ khuyết cho nhau, không có cái gì là hoàn toàn đúng hoặc hoàn toàn sai. Bởi thế, chúng tôi giới thiệu tất cả các con đường đi tìm tính cách dân tộc vào một chuyên đề, để chúng giao cắt

nhau, giao hội nhau, biết đâu từ chỗ giao cắt ấy, giao hội ấy sẽ tìm ra được một cái nhìn đúng đắn và sáng tỏ cho cái mù mờ của bản tính dân tộc.

Hà Nội, cuối thu Bính Tuất

ĐỖ LAI THÚY

PHILIPPE CLARET

Lời giới thiệu

Hiện nay ở Việt Nam, cũng như ở nhiều nước khác trên thế giới, đang đứng trước công cuộc hiện đại hóa đất nước, tức gia nhập vào quá trình toàn cầu hóa. Bởi thế, vấn đề tìm hiểu và giữ gìn bản sắc dân tộc đang được đặc biệt quan tâm. Vấn đề không chỉ là để khỏi hòa tan *trên hành trình* hội nhập, *mà là tìm được một con đường hiện đại hóa tối ưu.*

Hẳn thế, trong thời gian gần đây đã có nhiều cuộc thảo luận sôi nổi và bổ ích về vấn đề bản sắc dân tộc, những lý giải phong phú và giàu sức thuyết phục. Tuy nhiên, phần lớn những kiến giải ấy còn chưa thoát khỏi tính chất kinh nghiệm chủ nghĩa, thiếu những khái quát có tính lý luận. Bởi, chúng ta còn chưa có được một lý thuyết và một phương pháp luận thật sự khoa học để tìm hiểu bản sắc dân tộc. Tác phẩm Cá tính tập thể của các dân tộc (La Personnalité collective des nations) của Philippe Claret do Etablissments Émile Bruylant ấn hành năm 1998 ở Bruxelles, Bỉ có thể giúp chúng ta phần nào giải quyết được thiếu sót trên. Cuốn sách trình bày một

cách có hệ thống các lý thuyết Anglo-saxon (chủ yếu là Anh và Mỹ) và các quan niệm của Pháp về tính cách dân tộc, xuất hiện từ cuối thế kỷ XIX đến cuối thế kỷ XX. Tác giả không đưa ra một kết luận cuối cùng, nhưng chúng ta có thể tìm thấy ở đây những quan niệm rất khác nhau, bổ sung cho nhau, giúp chúng ta có một cái nhìn sâu hơn, rộng hơn về những gì mình quan tâm.

Philippe Claret được đánh giá rất cao trong các giới nghiên cứu về tính cách dân tộc. Nhưng trong khuôn khổ chuyên đề Phân tâm học và tính cách dân tộc *này, chúng tôi chỉ trích dịch một phần nhỏ của công trình có liên quan,* Mô hình tâm lý - văn hóa về tính cách dân tộc *để làm bài mở đầu.*

ĐỖ LAI THÚY

MÔ HÌNH TÂM LÝ - VĂN HÓA VỀ TÍNH CÁCH DÂN TỘC

Xuất phát từ việc áp dụng giả thuyết văn hóa vào các xã hội phức hợp, những nghên cứu hiện đại về tính cách dân tộc đã được định hướng ngay từ đầu bởi lý thuyết tâm lý - văn hóa về tính cách dân tộc. Khái niệm trung tâm về tính cách đã được dùng làm mô hình trong việc xác định khái niệm tính cách dân tộc. Vì thế, tất cả những xác định về tính cách dân tộc được tạo dựng chung quanh quan hệ vấn đề duy văn hóa đều được đặt ra chung quanh khái niệm cá tính: sự tồn tại của một vốn tâm lý - văn hóa chung, một cấu trúc tâm lý - văn hóa

riêng của một nhóm người nhất định, được truyền thụ bằng các phương pháp giáo dục và xã hội hóa cá nhân.

Thế nhưng, những công trình của Trường phái Anglo-saxon không hề đem lại một sự thống nhất lý thuyết nào cho sự xác định khái niệm tính cách dân tộc cả. Trái lại, từ toàn bộ những công trình này lại toát ra rất nhiều sự khác nhau của các khái niệm do các tác giả, các nhà nhân học, phân tâm học, tâm lý học và tâm lý học xã hội, tạo ra. Được xác định và phát triển từ những định hướng nghiên cứu tương ứng của họ, mà những định hướng này lại quyết định nhiều quan niệm khác nhau, khái niệm "tính cách dân tộc" (national character) mang rất nhiều ý nghĩa khác nhau, nhưng việc nghiên cứu phê phán chỉ nhằm vào một số ít công trình trong những năm 1960 ở Hoa Kỳ.

Trong một bài công bố từ 1942, nhà tâm lý học Anh Ginsberg đã nhấn mạnh tới tính nước đôi của khái niệm "tính cách dân tộc", khi thì chỉ toàn bộ những nét ứng xử riêng của mỗi nhóm dân tộc trong tính tổng thể của chúng, khi thì chỉ một phương thức phân bố những nét ứng xử căn bản có tính đặc thù của một nhóm người[1]. Ý nghĩa nước đôi này trên thực tế là tương ứng với hai định hướng lý thuyết lớn, với hai trào lưu phân tích của Trường phái hiện đại về tính cách dân tộc: định hướng tâm lý nhân học và định hướng tâm lý xã hội học.

Trực tiếp thoát thai từ Trường phái Văn hóa và Cá tính, trào lưu tâm lý nhân học phát triển một quan niệm tổng thể, theo kiểu hữu cơ, về khái niệm tính cách dân tộc, dựa trên giả

1 Xem M. Ginsberg, *National Character*, British Journal of Psychology, tập 32, 1942, tr. 188.

thuyết về một sự đồng nhất của những nét cá tính bên trong hệ thống xã hội được nghiên cứu. Nó coi tính cách dân tộc, như thuộc tính của một đơn vị xã hội được nghiên cứu, là tập hợp được cấu trúc từ những nét cá tính riêng của nhóm dân tộc.

Có tính phê phán hơn, nhất là đối với phương pháp luận được các nhà nhân học và tâm bệnh học duy văn hóa, trào lưu tâm lý xã hội học phát triển một quan niệm thống kê học về khái niệm tính cách dân tộc dựa trên giả thuyết về một sự phân bố những nét cá tính trong một tập hợp xã hội nhất định. Ở đây tính cách dân tộc được coi như một phương thức phân bố, một tần số phân phát (fréquence de distribution) những nét cá tính căn bản, riêng cho mỗi nhóm dân tộc.

QUAN NIỆM TỔNG THỂ: CÁC MÔ HÌNH TÂM LÝ - NHÂN HỌC

Ý tưởng trung tâm của trào lưu tâm lý - nhân học thuộc Trường phái Margaret Mead, gồm những nhà nhân học văn hóa và những nhà phân tâm học duy văn hóa, là mỗi nền văn hóa dân tộc có một cá tính tập thể độc đáo, một "cá tính điển hình" (theo cách gọi của Minton Singer), mà những yếu tố khác nhau của nó quy định cá tính của mỗi thành viên, ở những mức độ khác nhau. Sự toàn vẹn của văn hóa dân tộc và sự cố kết của các yếu tố tính cách dân tộc là hai định đề căn bản của trào lưu phân tích này. Cách tiếp cận tâm lý - nhân học về tính cách dân tộc, theo nghĩa đó, là một cách tiếp cận tổng thể theo kiểu "hữu cơ" (J. David Singer).

Theo cách nhìn này, khái niệm tính cách dân tộc được xác định chủ yếu như một tập hợp được cấu trúc từ những nét cá tính tập thể, một cá tính cơ sở, một kiểu khuôn mẫu chung quyết định các thái độ, các ý kiến, các ứng xử và các giá trị văn hóa của nhóm dân tộc, bằng một lối nhào nặn cá tính cá nhân của mỗi thành viên. Nhưng sự xác định chung về khái niệm tính cách dân tộc này lại trùm lên hai quan niệm khác nhau, hai mô hình lý thuyết bắt nguồn từ hai con đường phân tích của trào lưu tâm lý nhân học thuộc Trường phái Anglo-saxon.

Các nhà nhân học văn hóa (R. Benedict, M. Mead, G. Bateson, G. Gorer) xác định tính cách dân tộc như một "tính cách văn hóa" (cultural character). Theo họ, tính cách này là hình dáng văn hóa, là cá tính vượt trội trong nhóm dân tộc.

Quan tâm hơn tới sự phân tích chức năng xã hội - lịch sử của cá tính tập thể, bằng cách chỉ ra những liên hệ thống nhất cá tính tâm lý - văn hóa với các thể chế xã hội, các nhà phân tâm học duy văn hóa (A. Kardiner, E. Fromm) xác định tính cách dân tộc như một "tính cách xã hội" (social character).

Như vậy, hai mô hình phân tích đặc trưng cho quan niệm tâm lý - nhân học tổng thể về tính cách dân tộc là mô hình nhân học và mô hình phân tâm học.

Mô hình nhân học: "tính cách văn hóa"

Bắt nguồn từ những công trình nhân học về cá tính trong các xã hội nguyên thủy, khái niệm "tính cách văn hóa" được dùng làm mô hình lý thuyết trong những nghiên cứu nhân học về tính cách dân tộc của các xã hội phức hợp hiện đại. Có thể nói khái niệm này thực hiện sự tổng hợp giữa

hai lý thuyết duy văn hóa quan trọng nhất, lý thuyết hình dáng của R. Benedict và lý thuyết cá tính cơ sở của A. Kardiner và R. Lint. Trước tiên mọi xã hội được coi là một hình dáng toàn vẹn, một tổng thể bị một khuôn mẫu chung chi phối. Thứ hai, mọi xã hội đều được đặc trưng bởi một chùm thường hằng của những nét tâm lý phản ánh những điều kiện thích nghi với môi trường tự nhiên và kiểu giáo dục nhận được. Để rút ra nội dung lý thuyết của mô hình này, xin lần lượt giới thiệu những phân tích của ba nhà nhân học đã phát triển khái niệm tính cách văn hóa: Margaret Mead, Geofrey Gorer và Gregory Bateson.

Sự phân tích của Margaret Mead

Nhà nhân học nổi tiếng này trình bày đối tượng của những nghiên cứu về tính cách dân tộc vào năm 1953 như sau: "Những nghiên cứu về tính cách dân tộc là một thử nghiệm nhằm tìm ra cái cách mà ứng xử văn hóa được nhận biết hiện trong cấu trúc nội tâm thần của các cá nhân thành viên của nền văn hóa ấy, bằng cách kết hợp lý thuyết văn hóa và lý thuyết tâm lý (chủ yếu là lý thuyết tập luyện, tâm lý học ứng xử, tâm lý học Freud và những nghiên cứu về sự phát triển của trẻ em) thành một lý thuyết tâm lý - văn hóa mới nhằm giải thích cách thức con người chiếm lĩnh văn hóa, học tập nó và sống với nó"[1].

Những dòng này cho thấy hoàn toàn sáng rõ ý nghĩa của khái niệm tính cách văn hóa trong tư tưởng của tác giả. Khái niệm này cũng được bà xác định như sự tìm kiếm những

1 M. Mead, "*National Character*", trong Kroeber A. L., *Anthropology today: an encyclopedic inventory*, Chicago, 1953, tr. 651.

"sự điều hòa" trong tổ chức nội tâm của các cá nhân thành viên của một xã hội nhất định mà người ta phải gán cho nó do nó được nuôi dưỡng trong nền văn hóa ấy[1].

Hiểu như vậy, khái niệm tính cách văn hóa chỉ toàn bộ những nét cá tính điều hòa trong ứng xử của những thành viên thuộc cùng một đơn vị xã hội (dân tộc hiện đại trong những nghiên cứu về tính cách dân tộc) và được tổ chức thành một "cấu trúc tính cách văn hóa". Nói đúng hơn, đó là một sự trừu tượng hóa, một công cụ khái niệm dùng để chỉ cá tính nội tâm riêng của một tập hợp các cá nhân cùng chia sẻ một nền văn hóa tổng thể giống nhau: văn hóa dân tộc.

Trong những công trình về tính cách dân tộc Mỹ của mình, M. Mead đã đặc biệt chú trọng tới những quan hệ giữa bố mẹ và con cái, nhất là giữa mẹ và con trong gia đình Mỹ điển hình. Đối với bà, một số đặc trưng căn bản của cá tính người lớn, như sự tìm kiếm thành công, tinh thần cạnh tranh, "thói ba hoa" bắt nguồn từ một nhân tố tâm lý - văn hóa vượt trội: bản chất điều kiện hóa của tình yêu bố mẹ đối với con cái. Theo tác giả, tình yêu ấy chỉ được trao theo những nỗ lực thích nghi của con cái với một số chuẩn mực và đã đạt tới một số mục tiêu. Nối tiếp những công trình của Clyde và Florence Kluckhohn, Margaret Mead cho rằng thái độ lạc quan Mỹ có nguồn gốc tâm lý - văn hóa từ việc những mục tiêu và những trình độ đã được định rõ cho trẻ em như điều kiện của tình yêu bố mẹ, thường là cao hơn những khả năng của chúng và có thể đạt tới với một nỗ lực vừa phải.

---

1 M. Mead, "*The Study of Culture at a distance*", trong *The Study of the Culture at a distance*, Chicago, 1953.

Sự phân tích của Geoffrey Gorer

Khái niệm tính cách văn hóa, như chỗ dựa lý thuyết cho những nghiên cứu tính cách dân tộc, cũng xuất hiện trong những công trình của nhà nhân học Anh G. Gorer[1]. Rất gần với quan niệm của M. Mead, nhưng quan niệm của ông về tính cách dân tộc là khá độc đáo, in dấu các lý thuyết tâm lý học hiện đại (lý thuyết tập luyện của Clark L. Hull và lý thuyết phát triển tâm thần của cá nhân của Sigmund Freud) nhiều hơn các quan niệm khác.

Tác giả đặt sự nghiên cứu hiện đại về cá tính dân tộc vào sự phân tích những thói quen và những vận động tâm lý - văn hóa chung cho các thành viên một nhóm xã hội thuần nhất về mặt văn hóa. Giả thuyết là có những "vận động" chung cho toàn thể các thành viên của nhóm, khiến cho mỗi cá nhân phản ứng theo lối đặc trưng. Do không thể quan sát trực tiếp, những vận động ấy được phân tích từ sự nghiên cứu những hành vi có thể quan sát được trong hành vi cá nhân và từ sự nghiên cứu các kiểu tập luyện vào giáo dục được thực hành trong nhóm.

Như vậy, đối với G. Gorer, sự nghiên cứu tính cách dân tộc là một "thử nghiệm nhằm cô lập và mô tả những vận động chung cho các thành viên một xã hội biểu hiện những thói quen chung và tham gia cùng một nền văn hóa"[2]. Tiếp nối mô hình của Kardiner về cá tính cơ sở, ông còn nhận xét rằng:

---

1 Geoffrey Gorer đã mang lại một đóng góp lý thuyết căn bản cho khái niệm tính cách dân tộc trong bài "The concept of National Character", *Sciences News*, N^0 1, London, 1950.

2 G. Gorer, "The concept of National Character", *đã dẫn*, 1959, tr. 239.

"Khái niệm tính cách dân tộc có quan hệ với cấu trúc và sự phối hợp của những nét hay những vận động"[1].

Theo tác giả, tính cách văn hóa vì thế là cấu trúc của một tập hợp hơn là một tổng; đây là cấu trúc tính cách văn hóa riêng của một cư dân dân tộc. Cách phân tích của ông cũng cho thấy là một sự phân tích cấu trúc hơn là một phân tích những kỹ thuật tìm hiểu chung hoặc những kỹ thuật tìm hiểu bằng thống kê. "Khái niệm tổng thể về tính cách dân tộc (...) - G. Gorer nhận xét - không thể đo được nhiều hơn khái niệm tổng thể về một kiểu thân tộc". Và ông còn nhấn mạnh: "Sự nghiên cứu về tính cách dân tộc giống với, hay có xu hướng giống với, những ngành nhận thức khoa học về hoạt động của những cơ thể sống"[2].

Cũng tiếp nối phương pháp do nhà phân tâm học Mỹ Erik H. Erikson phát triển, G. Gorer phân tích cấu trúc tính cách văn hóa tổng thể của các xã hội dân tộc bằng cách đặt lên hàng đầu việc nghiên cứu những kinh nghiệm của trẻ em. Đặc biệt, ông nghiên cứu cái cách mà một đứa trẻ có ý thức về thân thể và những liên hệ của nó với những người khác trong quá trình lớn lên; ông cũng chú trọng tới những cấm đoán về những cử động của thân thể do các tập quán xã hội áp đặt và cái cách mà hình ảnh của bản thân nó và sự hợp nhất "cái tôi" (ego) của nó được thực hiện qua các giai đoạn trưởng thành khác nhau của trẻ em.

Từ đó, tác giả nêu lên giả thuyết về một liên hệ nhân - quả giữa những hình thức kỷ luật thân thể ấu thời và một số xu hướng chung của tính cách người lớn. Chẳng hạn, trong

1 G. Gorer, *Sách đã dẫn*, tr. 251.

2 G. Gorer, *Sđd*, tr. 250.

trường hợp người Nhật, sự tương phản thường thấy ở trẻ em được ăn uống thoải mái và trẻ em bị kiểm soát ăn uống chặt chẽ sau này khi đã trưởng thành có thể gây ra những ứng xử tuân phục nghiêm ngặt và cứng nhắc xen kẽ với những ứng xử lộn xộn quá mức. Trong sự trình bày của ông, cộng tác với thầy thuốc Anh John Rickman, về tính cách dân tộc Nga, Gorer giải thích rằng việc cho trẻ mặc đồ lót quá chật, như một sự giới hạn nghiêm khắc sự tự do của đứa trẻ, đã góp phần làm tăng thêm những thái độ độc đoán khi trở thành người lớn và khuyến khích những mặc cảm gây hấn, hẫng hụt và đối địch, được coi là những tính cách điển hình của người Nga trưởng thành. Các tác giả ấy giải thích hội chứng nước đôi mà họ cho rằng có thể thấy rõ trong ứng xử của những người Nga trưởng thành: đột ngột và bất ngờ chuyển từ một thái độ sang thái độ ngược lại, từ một tính hoạt động quá mức sang một sự thụ động, từ sự biệt lập sang đám đông, với những thời kỳ cưỡng bức và hoàn toàn tự do về vận động (khi đứa bé được cởi đồ lót ra để cho ăn hay tắm), luân phiên nhau.

Sự phân tích của Gregory Bateson

Những công trình của nhà nhân học Mỹ Gregory Bateson mang lại một cách nhìn còn độc đáo hơn về khái niệm "tính cách dân tộc"[1]. Thay vì tìm kiếm tính cách văn hóa của một nhóm dân tộc trong những nét cá tính được giả định là đặc trưng của nhóm này và được tất cả các thành viên của nó chia sẻ, ông đặt sự quan sát của mình vào những liên hệ hiện có, ở bên trong nhóm dân tộc, giữa các cá nhân và giữa các

1 Xem G. Bateson, "Tinh thần các dân tộc và tính cách dân tộc" trong G. Bateson, *Pour une écologie de l'esprit* (Đi tới một sinh thái học về tinh thần) Paris, Le Seuil, tập 1, 1977, tr. 103 - 119.

nhóm; rồi ông suy luận tính cách văn hóa đặc thù của nhóm được nghiên cứu từ sự phân tích các hình thức của những liên hệ ấy.

Sử dụng phân tích tâm lý học về các kiểu tương tác giữa các cá nhân và giữa các nhóm, Bateson phân biệt ba mô hình ứng xử: *mô hình đối xứng* trong đó những mục đích, những động cơ và những nguồn lực của các tác nhân xã hội khác nhau là giống nhau; *mô hình bổ sung* được đặc trưng bằng sự thống trị của một tác nhân đối với tác nhân khác và *mô hình tương hỗ* trong đó có một sự luân phiên các vai trò thống trị và phục tùng giữa các tác nhân. Bằng cách áp dụng ba mô hình này vào việc nghiên cứu các nhóm dân tộc, tác giả cho rằng có thể dự đoán được kiểu phản ứng của họ. Chẳng hạn, một cư dân quen với những liên hệ đối xứng (nghĩa là dựa vào sự bình đẳng của ngôn ngữ tham gia) có thể được chuẩn bị để đương đầu với một kẻ được coi là mạnh hơn (trường hợp người Anh); trái lại một cư dân chấp nhận những liên hệ bổ sung (trong đó một bộ phận này thống trị một bộ phận khác) có thể có xu hướng tiến công kẻ yếu hơn và đối xử khôn khéo với kẻ mạnh (trường hợp người Đức).

Đẩy xa hơn sự nghiên cứu các quá trình phân chia theo di truyền ấy, Bateson đã khám phá cả một loạt những quan hệ đều đặn giữa các cá nhân được xuất hiện nhờ phương pháp phân tích gọi là *"end linkage"*. Từ ba mô hình tâm lý tương tác ấy, ông xác định ba chủ đề liên hệ với cấu trúc lưỡng cực mà ông coi là đặc trưng cho những liên hệ giữa các cá nhân và giữa các nhóm trong tất cả các văn hóa kiểu phương Tây: liên hệ thống trị - phục tùng (theo mô hình tương hỗ), liên hệ tương trợ - lệ thuộc (theo mô hình bổ sung) và liên hệ

phô trương - nhìn trộm (exhibitionnisme voyeurisme, theo mô hình đối xứng).

Theo cách nhìn này, khái niệm tính cách dân tộc luôn luôn được xác định như để chỉ một "cấu trúc tính cách chung"[1], không còn phụ thuộc vào những nét cá tính mà là vào những liên hệ giữa các cá nhân. Cũng đối với Bateson, phải đi tìm cái riêng của tính cách văn hóa của nhóm dân tộc trong tỷ lệ và sự phối hợp các chủ đề liên hệ ở bên trong nó. Như vậy, tác giả lần đầu tiên đã nêu lên giả thuyết về một sự phân bố các cặp vai trò cho mỗi nhóm xã hội. Chính ở những tỷ lệ khác nhau và những cách thức kết hợp khác nhau về các chủ đề liên hệ này mà người ta phải đặt những khác biệt hiện có giữa các tính cách dân tộc.

Được xây dựng từ những công trình về các xã hội nguyên thủy, quan niệm này về cá tính tập thể và phương pháp gắn với quan niệm ấy *(end linkage)* đã được bản thân G. Bateson và ba nhà nhân học duy văn hóa khác (M. Mead, R. Benedict và R. Métraux) lấy làm đối tượng để áp dụng nó vào những dân tộc lớn hiện đại.

Trong tiểu luận công bố năm 1942, Bateson đã lập ra những biểu đồ ứng xử về những liên hệ bố mẹ - con cái trong các nền văn hóa Anh, Mỹ và Đức. Ông nhận thấy một sự tương phản quyết định trong sự phân bố các cặp vai trò và liên hệ giữa các mô hình đối xứng của người Anh và người Mỹ với mô hình bổ sung của người Đức. Theo một cách nhìn rất thực tiễn nhằm chấm dứt cuộc xung đột thế giới, tác giả đi tới ý tưởng

1 G. Bateson, "Tinh thần các dân tộc và tính cách dân tộc", *đã dẫn* trong *Pour une écologie de l'esprit*, tr. 10.

lập ra một hòa ước giữa các nước Đồng minh và nước Đức, tôn trọng những đặc trưng tâm lý - văn hóa và các mô hình ứng xử của mỗi dân tộc ký hòa ước[1].

Vượt qua những sự khác nhau về phân tích trong các công trình của M. Mead, của G. Gorer và của G. Bateson về khái niệm tính cách dân tộc, các nhà nhân học này có chung quan niệm duy văn hóa về cá tính tập thể. Ý tưởng "tính cách dân tộc" nằm bên dưới tất cả các tác phẩm của họ trong lĩnh vực này rõ ràng đã thể hiện sự thống nhất tư tưởng của họ tạo thành một mô hình riêng biệt, mô hình nhân học tổng thể về tính cách dân tộc. Phát triển cùng một kiểu tiếp cận, nhưng trào lưu phân tích tâm lý của Trường phái hiện đại về tính cách dân tộc lại đề xướng một lối lý giải khác về khái niệm này.

Mô hình phân tâm học: "tính cách xã hội"

Vượt qua những phân tích nhân học và tâm lý học về cá tính thường quy xã hội thành văn hóa hoặc xác định cách tổ chức nội bộ xã hội theo tâm lý, các nhà phân tâm học duy văn hóa thuộc Trường phái Anglo-saxon về tính cách dân tộc đã nhấn mạnh tầm quan trọng của các nhân tố xã hội - lịch sử và vai trò của các nhân tố xã hội - kinh tế trong sự hình thành cá tính tập thể của các xã hội.

---

1 Cũng theo hướng này, từ 1941, G. Gorer đã chuẩn bị một báo cáo, trong đó ông khuyến cáo nhà cầm quyền Mỹ là đừng tiến công mà trái lại, phải tôn trọng Nhật hoàng do tính chất thiêng liêng của ngai vàng trong thế giới tinh thần người Nhật. Lời khuyến cáo đã có tác dụng, khi kết thúc chiến tranh, Nhật hoàng đã không bị phế truất.

Bắt nguồn từ sự phân tích của Freud về cá tính, khái niệm tính cách xã hội, do Erich Fromm áp dụng từ năm 1941[1], được dùng làm mô hình khái niệm trong sự nghiên cứu phân tâm học về tính cách dân tộc của các xã hội hiện đại; sau đó nó trải qua những sự phát triển thú vị trong các công trình của các nhà xã hội học duy văn hóa, nhất là của David Riesman.

Sự phân tích của Erich Fromm

Với khái niệm tính cách xã hội, sự đóng góp chủ yếu của E. Fromm vào lý thuyết duy văn hóa về cá tính là đặt sự nghiên cứu tính cách của một cư dân vào mối liên hệ với sự nghiên cứu cấu trúc xã hội của nó[2]. Nhà phân tâm học nổi tiếng này phát triển quan niệm cho rằng tính chất của mỗi hệ thống kinh tế - xã hội bao hàm một tính cách nào đó tương ứng với những ứng xử, thái độ, chuẩn mực và giá trị do hệ thống ấy đạt được để nó vận hành và tái sản xuất, ở các cá nhân tham gia nó. Theo cách nhìn này, tác giả sử dụng khái niệm tính cách xã hội để chỉ "cốt lõi chung cho phần lớn những cá nhân tham gia cùng một văn hóa, đối lập với tính cách cá nhân của người ta khi tham gia cùng một văn hóa, nhưng với tính cách cá nhân khác nhau"[3].

Giả thuyết căn bản của cách tiếp cận về cá tính do E. Fromm đề xướng là mỗi xã hội có xu hướng biến những nhu cầu xã hội do nó tạo ra thành những nét cá tính chung

1 Xem Fromm, *Escape from Freedom* (Nỗi sợ hãi tự do), Paris, Bachét - Chastel, 1963. Trong tác phẩm này, tác giả áp dụng lý thuyết tính cách xã hội vào việc nghiên cứu hai dân tộc lớn hiện đại: Đức và Mỹ.

2 Xem Fromm, *Social character* (Tính cách xã hội), 1956, trong A. Lévy, *Social psychology* (Tâm lý học xã hội), Dunod, 1986, tr. 36 - 39.

3 E. Fromn được Marc Lipiansky E. dẫn trong *Sociologial Review* (Tập san *Xã hội học*), tập 2, loại mới, 1980, tr. 195.

cho tất cả các thành viên của nhóm. Chức năng của tính cách xã hội là nhào nặn và hướng dẫn sức mạnh con người theo những mục đích xã hội, nhằm bảo đảm sự vận hành và tính liên tục của xã hội. Theo tinh thần này, tác giả đã có thể xác định tính cách xã hội của một nhóm người như "cấu trúc xung năng" (structure pulsionnele) của nhóm đó, đưa tất cả các thành viên của nó tới chỗ "muốn làm cái gì xã hội muốn họ làm".

Do đó, E. Fromm giải thích sự thống nhất của ý thức xã hội bằng tính cách xã hội: "Để bảo đảm sự vận hành suôn sẻ của một xã hội nhất định, các thành viên của nó phải đạt tới một kiểu tính cách khiến cho họ muốn hành động với tư cách thành viên của xã hội ấy hay của một giai cấp của nó. Họ phải muốn làm cái gì cần làm một cách khách quan"[1]. Theo nghĩa này, tính cách xã hội có chức năng làm cho những mong muốn cá nhân thích nghi với những nhu cầu xã hội; nó tạo ra một tập hợp những nét cá tính và những giá trị văn hóa, được các thành viên của nhóm nhập tâm. Trong các xã hội công nghiệp chẳng hạn, tính cách xã hội quy định các cá nhân đi theo hướng lao động và nỗ lực, kỷ luật và đúng giờ giấc.

Để nghiên cứu các quá trình thích nghi chủ động và thụ động của bộ máy xung lực (appareil pulsionnel) của một nhóm người với hoàn cảnh kinh tế và xã hội đặc trưng của họ, E. Fromm sử dụng những quan điểm phân tích của Freud, như tất cả các nhà nhân học văn hóa. Vì thế, ông chủ yếu tập trung nghiên cứu các quá trình đạt được và nhập tâm tính cách xã hội, nghĩa là cá tính tập thể qua những ảnh hưởng gia

1 E. Fromm, "Individual and Socall Origins of Neurosis", *American Sociological Review*, tập 1, tr. 911.

đình đầu tiên, những phương pháp giáo dục trẻ em và những cách thức tập luyện trong cuộc đời trưởng thành.

Như vậy, E. Fromm đã đi tới chỗ kết hợp những cách nhìn khác nhau trong sự phân tích cá tính dân tộc. Trong *Nỗi sợ hãi tự do* (1941), tác phẩm nhằm giúp tìm hiểu sự dễ dàng chấp nhận chủ nghĩa Quốc xã của dân tộc Đức, tác giả kết hợp sự nghiên cứu lịch sử gần đây của nước Đức, chế độ chính trị, kinh tế và xã hội của nó, những hậu quả của phái Luther và các tôn giáo. Khác với sự phân tích phân tâm học về cấu trúc tính cách Đức, ông nêu ra giả thuyết về một cấu trúc "độc tài" hoặc "cấu trúc ác dâm - khổ dâm" riêng của tính cách Đức, nền tảng của hệ thống tôn ti và sự tuân phục tuyệt đối của cấp dưới đối với cấp trên trong xã hội Đức. Lợi ích của phương pháp E. Fromm đối với sự phân tích chứng loạn tâm, do đó, chủ yếu là ở sự kết hợp hai kiểu tiếp cận phân tâm học và xã hội học.

Sự phân tích của David Riesman

Khi trách cứ các nhà nhân học văn hóa thuộc Trường phái Margaret Mead vì đã coi nhẹ chiều kích lịch sử của các xã hội trong những công trình về các dân tộc hiện đại, các nhà xã hội học duy văn hóa Mỹ, trái lại, đã tìm hiểu các quá trình biến đổi xã hội trong sự phân tích cá tính tập thể. Theo tinh thần ấy, họ đề xướng một cách tiếp cận xã hội - lịch sử về tính cách dân tộc, một phần dựa vào khái niệm tính cách xã hội trong sự tiếp tục các công trình của E. Fromm. Những sự phân tích của David Riesman về tính cách dân tộc[1], về mặt này, là một ví dụ có ý nghĩa về việc các nhà xã hội học duy văn hóa

1 Xem D. Riesman, "Đám đông cô đơn" trong *Anatomie de société contemporaine* (Giải phẫu xã hội hiện đại), Paris Arthand, 1964.

sử dụng những nghiên cứu phân tâm học của E. Fromm về cá tính xã hội.

Trong tác phẩm nổi tiếng của mình, *Đám đông cô đơn* (1950), chính D. Riesman đã lấy lại các luận điểm của E. Fromm về chứng loạn tâm và lý thuyết nhập tâm các chuẩn mực xã hội qua "tính cách xã hội". Theo hướng đó, ông dùng thuật ngữ "tính cách dân tộc" để chỉ tất cả các thành tố của cá tính mà các cá nhân đạt tới nhờ quá trình tập luyện trong cuộc đời và đóng một vai trò quyết định trong sự duy trì các cấu trúc xã hội.

Nhưng tác giả, theo cách nói của Nicolas Herpin, sẽ còn phát triển một "lý thuyết lịch sử" về chứng loạn tâm. Thật vậy, bằng cách sử dụng những nghiên cứu gần đây về phát triển dân số của các xã hội, D. Riesman nêu ra giả thuyết về một sự tương ứng giữa các cấu trúc dân số và các cấu trúc tâm lý xã hội của các cư dân dân tộc: ở mỗi giai đoạn phát triển dân số có sự tương ứng của một hình thức cá tính xã hội, do đó, của tính cách dân tộc riêng.

Áp dụng sơ đồ các giai đoạn phát triển dân số do F.W. Notestein dựng lên vào xã hội Mỹ, tác giả phân biệt ba kiểu tính cách xã hội chủ yếu, phù hợp với ba giai đoạn của đường cong phát triển dân số ở Mỹ (giai đoạn thứ nhất mang đặc trưng tỉ suất tăng trưởng cao, giai đoạn thứ hai - một mức tăng trưởng quá độ, giai đoạn thứ ba - một sự giảm sút dân số tương đối). Mỗi kiểu tính cách xã hội quy định một kiểu xã hội, một kiểu cá tính.

Trước hết, cá tính truyền thống, hay "các cá nhân được truyền thống dẫn dắt" *(tradition directed)*, là sản phẩm của

một xã hội có tiềm năng tăng trưởng mạnh, nhưng đang biến đổi chậm chạp. Thứ hai, cá tính hướng hội hay "các cá nhân tự chủ" *(inner directed)*, sản phẩm của một xã hội tư bản chủ nghĩa, xã hội này bảo đảm sự tôn trọng những giá trị nhập tâm bằng giáo dục. Cuối cùng, cá tính hướng ngoại hay "các cá nhân có những động cơ từ bên ngoài đem lại" *(other directed)* buộc cá nhân ứng xử theo điều mà nó cho rằng những người khác đang mong đợi ở mình. Trong kiểu cá tính thứ ba này, người ta nhận ra chân dung của "con người thuộc khu vực thứ ba" (homme tertiaire) (Jean Fourastié) và sự mô tả xã hội có "con người tổ chức" (homme de l'organisation).

Kết luận chính của tác phẩm là trong xã hội Mỹ vào giữa thế kỷ XX đang bộc lộ một biến đổi theo kiểu vượt trội, một biến đổi sâu sắc của cá tính xã hội, tức là nước Mỹ thanh giáo chuyển thành nước Mỹ "kinh doanh", trong đó kiểu tâm lý xã hội vượt trội cũng chính là kiểu đặc trưng cho xã hội dịch vụ. Tác giả chứng minh luận điểm này qua nghiên cứu sự tiến triển của các quan niệm và của vai trò gia đình, của người giáo dục và người kinh doanh, của những thái độ đối với lao động và giải trí, cuối cùng, những ý tưởng về quyền lực chính trị.

Bằng cách nhấn mạnh như vậy, đây có lẽ là lần đầu tiên nêu lên rõ ràng sự xuất hiện của một kiểu tâm lý - xã hội đặc thù của xã hội công nghiệp. Tác phẩm của Riesman trên thực tế đụng tới toàn bộ mô hình phương Tây của xã hội dịch vụ, chứ không chỉ đụng tới tính cách dân tộc Mỹ những năm 1950. Nhưng ông đã mang lại cho sự nghiên cứu tính cách dân tộc ba ý tưởng mới, được F. Bourricaud tóm tắt như sau: 1) sự tồn tại của các văn hóa dân tộc không gắn liền với giả thuyết về một kiểu tâm lý - xã hội học duy nhất và thuần nhất đối với

một nền văn hóa nhất định; 2) những tổn thất về sự thống trị, có lợi cho một nhóm, ở bên trong một nền văn hóa, là một giả thuyết căn bản; 3) tính đa dạng của các nền văn hóa có thể đi đôi ở mức độ lớn với tính đồng nhất của các cấu trúc xã hội[1].

Tóm lại, quan niệm hữu cơ về cá tính, theo cách nhìn tâm lý - nhân học, quyết định một cách tiếp cận tổng thể về tính cách dân tộc. Với những khái niệm "tính cách văn hóa" và "tính cách xã hội" như những công cụ phân tích, các nhà nhân học và phân tâm học duy văn hóa có tham vọng nắm bắt được cá tính văn hóa của những tập hợp xã hội không thuần nhất trong tổng thể của chúng, cũng như những tập hợp văn hóa của các dân tộc lớn hiện đại. Một quan niệm khác về cá tính, một cách tiếp cận khác về tính cách dân tộc còn được các nhà tâm lý học và tâm lý - xã hội học thuộc Trường phái hiện đại về tính cách dân tộc nêu ra.

QUAN NIỆM THỐNG KÊ HỌC: CÁC MÔ HÌNH TÂM LÝ - XÃ HỘI HỌC

Cũng được xây dựng từ giả thuyết duy văn hóa căn bản về cá tính, những quan điểm nghiên cứu của trào lưu tâm lý - xã hội học lại rất khác với những quan điểm do trào lưu tâm lý - nhân học xác định. Thứ nhất, sự phân tích tâm lý - xã hội học về tính cách dân tộc dựa vào một quan niệm về cá tính khác với quan niệm được sự phân tích tâm lý - nhân học phát triển. Các nhà tâm lý - xã hội học đem một quan niệm thống kê học về cá tính, dựa trên giả thuyết là có nhiều nét cá tính

1 F. Bourricaud, "Vài nhận xét về khái niệm tính cách dân tộc", trong *Anatomie de société contemporaine*, tr. 168.

(và nhiều mô hình văn hóa) trong mỗi nhóm dân tộc, đối lập với quan niệm tổng thể của các nhà nhân học và phân tâm học duy văn hóa dựa vào giả thuyết về một cá tính chung cho tất cả các thành viên của nhóm dân tộc, có tính đặc thù của nó. Vì thế, họ đề xướng ra một khái niệm về "cá tính hợp nhất" - (*aggregated personality concept* - N.J. Smelser) - nhấn mạnh ý tưởng liên kết của nhiều nét cá tính.

Thứ hai, sự phân tích tâm lý - xã hội học về tính cách dân tộc cho thấy có hai cách tiếp cận gắn với nhau. Thật vậy, cá tính của một nhóm xã hội được quan sát theo tâm lý - xã hội học về hai mặt: như khách thể và như chủ thể, như sự kiện xã hội và yếu tố của sự tồn tại chắc chắn và tương đối ổn định; mặt khác, chủ thể được hiểu như sự phản ánh của một hiện thực xã hội. Như vậy, nhà tâm lý - xã hội học có thể khám phá thấy cá tính trong một tập hợp thái độ và ứng xử riêng cho nhóm được nghiên cứu, đồng thời như một hiện thực chủ quan trong ý thức của các cá nhân thuộc nhóm đó, thể hiện dưới hình thức những hình ảnh và khuôn mẫu xã hội.

Áp dụng vào sự nghiên cứu cá tính tác dụng, cách nhìn hai mặt tâm lý - xã hội học này đưa các tác giả của nó tới chỗ xây dựng hai mô hình phân tích thống kê học về tính cách dân tộc: một mô hình khách thể, "cá tính mô thức" (personnalité modale) và một mô hình chủ thể, "những khuôn mẫu dân tộc" (stéréotypes nationnaux).

Mô hình khách thể: "cá tính mô thức"

Xuất phát từ cá tính, quan niệm thống kê học về cá tính, khái niệm "cá tính mô thức" đã được các nhà tâm lý - xã hội học thuộc trường phái Margaret Mead dùng để nghiên cứu

những biểu hiện khách thể của cá tính dân tộc. Chủ yếu đó là kết quả các công trình của nhà xã hội học Mỹ Alex Inkeles, được thực hiện bởi sự liên kết phần nào với Danial Levinson, chuyên gia về tâm lý học xã hội. Với khái niệm này, hai tác giả ấy đem lại một nền tảng tâm lý - xã hội học cho sự xác định khái niệm khách thể về cá tính dân tộc và, qua đó, mở ra những triển vọng mới trong nghiên cứu tính cách dân tộc của các xã hội hiện đại ngày nay[1].

Những nền tảng lý thuyết

Tóm tắt một cách hoàn hảo quan điểm của các nhà tâm lý - xã hội học về giả thuyết tính cách dân tộc, A. Inkeles và D.J. Levinson nhận xét: "Khó có thể có một đặc trưng đặc thù của cá tính, hay một kiểu tính cách, biểu hiện ở 60 hay 70% số trường hợp trong một cư dân dân tộc hiện đại. Tuy nhiên, có thể giả định một cách có lý rằng một dân tộc có thể được đặc trưng bởi một số ít những nét, năm hay sáu nét, chẳng hạn, trong đó một vài nét có thể áp dụng cho 10 hay 15%, còn một số nét khác cho 20% toàn bộ dân cư. Một quan niệm như vậy về tính cách dân tộc có thể thích hợp với những thay đổi tiểu văn hóa phụ thuộc vào các giai cấp xã hội - kinh tế, các vùng địa lý - xã hội các nhóm tộc người, v.v... có thể tồn tại trong tất cả các dân tộc hiện đại[2].

Theo cách nhìn ấy, khái niệm "tính cách dân tộc" phải được hiểu theo nghĩa "cấu trúc cá tính mô thức" dựa theo "những cách thức phân bố các biến số có liên quan với cá tính

1 A. Inkeles và D.J. Levinson, "National Character: The Study of Modal Personality and Sociocultural Systems" trong *The handbook of Social Psychology*, Cambridge, 1954, tr. 977-1020.

2 A. Inkeles và D.J. Levinson, *sđd*, tr. 427.

trong một xã hội nhất định"[1]. Việc nghiên cứu cá tính dân tộc như vậy chủ yếu là nghiên cứu tính điều hòa của những biểu hiện của một số nét cá tính trong những ứng xử cá nhân ở bên trong nhóm dân tộc. Vì thế, nó đòi hỏi phải thực hiện những kỹ thuật thăm dò các cá nhân trên quy mô lớn, đặc biệt là sự phân tích bằng những thăm dò.

Qua đó người ta thấy rằng quan niệm tâm lý - xã hội học về tính cách dân tộc có tham vọng nắm được cá tính của nhóm dân tộc một cách trực tiếp hay khách quan, từ sự phân tích những ứng xử cá nhân, khác với cách tiếp cận tâm lý - nhân học, vì cách tiếp cận này chú trọng phân tích những ứng xử tập thể và những mô hình văn hóa. Trái với cách tiếp cận thông thường như đặt lên hàng đầu sự quan sát và phân tích những dữ kiện tập thể này (những tư liệu tập thể, những sản phẩm văn hóa và xã hội), cách tiếp cận tâm lý - xã hội học về tính cách dân tộc, ở những biểu hiện khách thể (cá tính dân tộc khách thể), lại chủ yếu dựa vào sự quan sát và phân tích những dữ kiện cá nhân. Do đó, nó dựa vào những điều tra dư luận và những thăm dò nói chung được thực hiện theo những mẫu rộng rãi và có tính đại diện cho các cá nhân nói riêng.

Những quan điểm nghiên cứu

Khi lấy sự tồn tại của một tính đa dạng nào đó của những nét cá tính và những mô hình văn hóa trong mọi xã hội tổng thể làm định đề, cách tiếp cận tâm lý - xã hội học về cá tính dân tộc đề xướng một quan niệm đa mô thức về tính cách dân tộc. Nói thật chính xác, quan niệm này cho phép chú trọng tới sự tồn tại những "tiểu văn hóa" trong các dân tộc

1 A. Inkeles và D.J. Levinson, *sđd*, tr. 425.

lớn hiện đại. Điều tra tâm lý - xã hội học về cá tính dân tộc khách thể cũng có thể cho thấy nhiều cá tính mô thức trong cùng một cộng đồng dân tộc. A. Inkeles và D.J. Levinson do đó đã có thể định nghĩa khái niệm "cá tính dân tộc" là: "toàn bộ những nét cá tính và những mô hình ứng xử tương đối ổn định tạo thành các phương thức trong cư dân trưởng thành của một xã hội"[1].

Theo cách nhìn này, sự phân tích so sánh và thống kê về các tính cách dân tộc cho phép làm xuất hiện những khoảng cách trong các phương thức phân bố giữa nhiều nhóm dân tộc (trình độ phát triển tương đương, giữa những nét cá tính căn bản đặc trưng cho tất cả các cá nhân trong tất cả các xã hội loài người, nhờ những nghiên cứu về tần số mô thức. Những nét cá tính ấy, chẳng hạn đụng tới những thái độ đối với bản thân, đối với người khác, đối với uy quyền, cũng như đối với những tình huống cuộc đời như tình yêu, cái chết hoặc sự lo phiền. Một cuộc nghiên cứu so sánh về các dân tộc phương Tây chủ yếu, do nhà tâm lý học Richard Lynn (Đại học Belfast) tiến hành, đã tìm cách đo mức độ lo âu của các cư dân ấy theo lối đó, từ những dữ kiện thống kê như tỷ lệ tự sát, tỷ lệ nghiện rượu, tỷ lệ các bệnh tật tinh thần và các bệnh tim, tỷ lệ calori hấp thụ hàng ngày, v.v...[2].

Theo nghĩa đó, sự phân tích tâm lý - xã hội học về cá tính dân tộc đặt những khác biệt về tính cách dân tộc giữa các xã hội phức tạp không phải trong trạng thái có hay không có những nét cá tính được coi là đặc thù của nhóm dân tộc này

1 A. Inkeles và D.J. Levinson, sđd, trang 428. Cách tiếp cận này cũng đã được A. Inkeles dùng để nghiên cứu "tính cách Đại Nga".

2 Xem R. Lunn, *Personality and National Character*, Pargamon Press, International Series of Monographs in Experimental Psychology, Vol. 12, 1971.

hay nhóm dân tộc khác, mà là trong những phương thức phân bố những nét cá tính căn bản giữa các nhóm tộc người. Như vậy, mỗi nhóm dân tộc được phân biệt bằng một phương thức phân bố riêng về các nét căn bản ấy. Quan niệm thống kê học này về cá tính, nguồn gốc của khái niệm cá tính mô thức và làm cơ sở cho sự phân tích tâm lý - xã hội học khách thể về tính cách dân tộc, cũng giải thích những sự phát triển của mô hình nghiên cứu chủ thể về cá tính dân tộc.

Mô hình chủ thể: những "khuôn mẫu dân tộc"

Bên cạnh sự nghiên cứu những biểu hiện khách thể của tính cách dân tộc, như một biểu tượng xã hội, là một phần rất quan trọng của những nghiên cứu tâm lý xã hội học thuộc Trường phái hiện đại về tính cách dân tộc, do số lượng sách in ra của nó cũng như do hứng thú khoa học được nó gợi ra. Trường phái nghiên cứu về những hình ảnh dân tộc và khuôn mẫu dân tộc này, thật vậy, đã trải qua một sự phát triển đáng kể vào đầu những năm 1940, rồi trong các thập kỷ 1950 và 1960[1].

Lúc đầu, dựa vào một tập hợp những công trình đã được xây dựng vững chắc về mặt lý thuyết cũng như về mặt phương pháp luận, khu vực nghiên cứu này phát triển lên một mặt nhờ vào sự xuất hiện và hoàn thiện của những phương pháp tìm tòi tâm lý - xã hội học mới, mặt khác, chủ yếu là nhờ vào sự quan tâm của những khả năng áp dụng thực tiễn trong Chiến tranh thế giới thứ hai từ phía các cơ quan quản lý nhà nước, dân sự cũng như quân sự, rồi sau năm 1945, từ phía các tổ chức quốc tế, đặc biệt là của UNESCO.

1 Trong tâm lý học xã hội Mỹ những năm 1930 đã có một số khá lớn những công trình về những khuôn mẫu xã hội, đặc biệt là những khuôn mẫu chủng tộc và dân tộc.

Từ cuối những năm 1960, người ta thấy có một sự giảm sút rất mạnh số lượng công trình được thực hiện ở lĩnh vực nghiên cứu này trong khoa học anglo-saxon. Nhưng người ta cũng thấy rằng những nghiên cứu về các hình ảnh dân tộc và các khuôn mẫu dân tộc vẫn được theo đuổi ngay sau khi Trường phái Margaret Mead suy tàn và sự biến mất những nghiên cứu tâm lý - xã hội học về tính cách dân tộc vẫn luôn luôn gây hứng thú của những chuyên gia tâm lý học xã hội và khoa học chính trị.

Định nghĩa và các quan điểm nghiên cứu

Rốt cuộc, định nghĩa chính xác về thuật ngữ "khuôn mẫu dân tộc" vẫn gây ra khá nhiều tranh cãi. Trong tư tưởng các tác giả, các khái niệm "khuôn mẫu dân tộc, hình ảnh dân tộc, quan điểm dân tộc, định kiến", nhiều khi có thể đổi lẫn nhau được. Ngay trong những công trình của Klineberg, của Duijker và Frida, những người có uy tín trong lĩnh vực này, các thuật ngữ "khuôn mẫu dân tộc" và "hình ảnh dân tộc" được dùng như đồng nghĩa. Nói một cách chung hơn, trong sự nghiên cứu tâm lý - xã hội học về những hiện tượng biểu tượng xã hội, các khái niệm hình ảnh xã hội và khuôn mẫu xã hội thường không mấy chuẩn xác[1].

Trước hết, như từ nguyên của từ này gợi ra (*stéréos*: vững chắc và *typos*: kiểu, loại), "khuôn mẫu" (stéréotype) là một hình ảnh hay một ý kiến trở thành cứng nhắc do sử dụng, không ngừng được một người hay một nhóm tái thể hiện, nói chung được chấp nhận không cần suy nghĩ và diễn đạt

1 Về điểm này đã có một ý định phân loại thú vị về các hình độ phân tích trong tâm lý - xã hội học rút ra từ một thư mục chuyên môn hóa quan trọng, của Doise Willem, *Social Science Information*, tập. 17, số 1, 1978, tr. 41.

một xét đoán đơn giản hóa, không được kiểm nghiệm, về một nhóm hay một sự kiện. Theo nghĩa đó, khuôn mẫu là một "bản đúc bằng lời ổn định hóa" (D. Lacorne), dễ nhớ và dễ truyền thụ. Các khuôn mẫu xã hội, như những ý tưởng nhận được từ các đối tượng xã hội, có xu hướng quyết định các thái độ xã hội hoàn toàn có sẵn hay trở thành khuôn mẫu, có liên quan với các giai cấp xã hội, các đảng phái chính trị, các nhóm dân tộc.

Theo tinh thần này, các khuôn mẫu dân tộc hay hình ảnh dân tộc là những biểu tượng tinh thần tập thể, có quan hệ với các nhóm dân tộc, được diễn đạt dưới hình thức những bản đúc bằng lời, những xét đoán khuôn mẫu. Đối với mỗi nhóm dân tộc, đó là những tín ngưỡng và quan điểm được thừa nhận chung về bản thân mình và về các nhóm dân tộc khác. Thật vậy, nó bắt nguồn từ những nghiên cứu được thực hiện trong lĩnh vực này, cũng như từ kinh nghiệm thông thường, khiến mỗi dân tộc có xu hướng gán những đặc trưng nhất định cho các dân tộc khác cũng như cho dân tộc mình, và những đặc trưng này ảnh hưởng tới sự nhận biết của nó về môi trường dân tộc và quốc tế, tới sự xét đoán tập thể của nó và của những kẻ cai trị nó, do đó, tới những hành vi và những quyết định của những kẻ cai trị này.

Như vậy, các khuôn mẫu dân tộc và hình ảnh dân tộc tạo thành một hiện thực tâm lý có tầm quan trọng hàng đầu, có ảnh hưởng quyết định tới những liên hệ giữa các dân tộc và tới ứng xử của mỗi nhóm dân tộc. Theo các chuyên gia tâm lý xã hội, các khuôn mẫu dân tộc, dù chúng không phải là nguồn gốc trực tiếp của các xung đột giữa các dân tộc thì cũng thúc đẩy một cách đáng kể sự xuất hiện những tình cảm

đối địch. Vì thế, chúng là những nguồn gốc của xuất phát điểm căng thẳng giữa các nhóm dân tộc, đặc biệt là khi đó là những nhóm có những khuôn mẫu bất lợi với nhau. Vì thế, đối với O. Klineberg, phải "xử lý" các khuôn mẫu và "khám phá ra những phương pháp hữu hiệu để chống lại xu hướng suy nghĩ bằng các khuôn mẫu", đặc biệt bằng cách giáo dục những người trẻ tuổi[1]. Theo nghĩa đó, việc nghiên cứu khoa học về các khuôn mẫu dân tộc, theo tinh thần những người khởi xướng nó, là một cách trị liệu thật sự đối với những xung đột quốc tế, có thể nâng cao sự nhận biết và thông cảm giữa các dân tộc.

Những trình độ và phương pháp phân tích

Sự nghiên cứu tâm lý - xã hội học về các hình ảnh và khuôn mẫu dân tộc bao trùm một trường phân tích khá rộng và phức tạp hơn đã tưởng. Thật vậy, người ta nhận xét thấy ở mỗi cặp nhóm dân tộc (A) - nhóm bên ngoài (B) có hai loại khuôn mẫu dân tộc: 1) A được nhìn thấy bởi B và B được nhìn thấy bởi A; 2) A được nhìn thấy bởi chính nó. Như vậy, người ta thấy có hai loại khuôn mẫu từ bên ngoài (hétéro stéréotypes) và hai loại khuôn mẫu từ chính mình (auto stéréotypes).

Với giới hạn như vậy bảng trình bày về nghiên cứu các khuôn mẫu dân tộc sau đây cho phép đặt những trình độ phân tích khác nhau của mô hình chủ thể về cá tính dân tộc:

1 Xem O. Klineberg, "Nghiên cứu khoa học về các khuôn mẫu dân tộc", *Bulletin Internationale ties sciences de l'UNESCO*, tập. 3, số 2, 1959, tr. 505 - 515.

Nhóm khách thể mô tả) / Nhóm chủ thể (sản xuất)	Nhóm dân tộc A	Nhóm bên ngoài B
Nhóm dân tộc A	Các khuôn mẫu về dân tộc mình	Các khuôn mẫu về dân tộc khác

- Sự phân tích các quan hệ giữa các khuôn mẫu dân tộc chính mình và về bên ngoài bắt nguồn từ cùng một nhóm sản xuất.

Giả thuyết được nhiều tác giả nêu lên, đặc biệt do Kenneth Boulding, là có một quan hệ chặt chẽ giữa hình ảnh mà một nhóm dân tộc tạo ra về một (hay nhiều) nhóm khác và hệ giá trị riêng của nó, như sự tự nhận biết của nó; khiến cho (các) hình ảnh từ bên ngoài luôn luôn tùy thuộc hình ảnh từ chính mình.

- Sự phân tích so sánh các khuôn mẫu dân tộc về chính mình và các khuôn mẫu về bên ngoài thuộc cùng một nhóm đối tượng.

Ở đây, vấn đề là xác định xem những khuôn mẫu mà các nhóm bên ngoài tạo ra về một dân tộc (các khuôn mẫu từ bên ngoài về cùng một nhóm đối tượng) trùng hợp đến mức nào giữa một bên, những khuôn mẫu ấy với nhau và một bên khác, với những khuôn mẫu về chính dân tộc mình của nhóm đó. Như vậy, đây là phân tích trình độ cố kết của những khuôn mẫu dân tộc khác nhau thuộc cùng một nhóm đối tượng, đặc biệt là so sánh hình ảnh của một dân tộc về chính bản thân mình với những khuôn mẫu từ bên ngoài về dân tộc ấy.

- Sự phân tích so sánh các khuôn mẫu dân tộc về chính mình và các khuôn mẫu về chính mình từ bên ngoài.

Đây là so sánh hình ảnh một dân tộc về chính mình với những hình ảnh mà các dân tộc khác cũng có về chính mình, để kiểm nghiệm một sự đồng nhất có thể có về nội dung. Sự đồng nhất này thể hiện sự tồn tại ở những mức độ khác nhau của các giá trị chung giữa các dân tộc.

Trong lĩnh vực nghiên cứu những khuôn mẫu dân tộc này, có nhiều công trình và có rất nhiều phương pháp được sử dụng, dựa vào tất cả các kỹ thuật thực nghiệm của tâm lý học xã hội; các phân tích thống kê được thực hiện từ những thăm dò dư luận, những trắc nghiệm về cá tính và những phỏng vấn, những phân tích về nội dung của những sản phẩm văn hóa (có tính chất văn chương, báo chí, điện ảnh v.v...). Những phương pháp ấy cũng khác nhau tùy theo bản chất các khuôn mẫu được nghiên cứu. Đối với những khuôn mẫu tập thể lưu hành trong các phương tiện thông tin và truyền thông, người nghiên cứu sử dụng các phương pháp phân tích về nội dung. Đối với những khuôn mẫu cá nhân được các thành viên của nhóm lưu hành và thể hiện, người nghiên cứu chủ yếu nắm ba phương pháp: phương pháp các danh mục về phẩm chất (liste de qualificatifs), phương pháp đối chiếu (méthode des corrélatiens) và phương pháp các trường ngữ nghĩa (des champs sémantiques). Dưới đây sẽ lần lượt trình bày cụ thể các cách áp dụng chính.

Phương pháp danh mục về phẩm chất

Phương pháp đơn giản nhất trong nghiên cứu các khuôn mẫu dân tộc cá nhân là phương pháp các danh mục

về phẩm chất. Nó làm nảy sinh ra nhiều biến thể trong việc áp dụng, chủ yếu là đưa cho một nhóm chủ thể một danh mục các đặc trưng và yêu cầu họ ghi nhận những đặc trưng nào mà theo họ có liên quan với một hay nhiều nhóm dân tộc nhất định. Danh mục này nói chung được soạn từ một cuộc điều tra sơ bộ, trong đó người ta yêu cầu các chủ thể được hỏi ghi lại tất cả các phẩm chất dân tộc có thể được giữ lại. Bằng cách đó, phương pháp này cho phép tìm hiểu mức độ phù hợp của những khuôn mẫu dân tộc có liên quan với những nhóm dân tộc khác nhau (chủ yếu để so sánh các khuôn mẫu từ bên ngoài).

Đặc biệt, phương pháp lập danh mục những phẩm chất được dùng để nghiên cứu khuôn mẫu dân tộc trong giới sinh viên, ở đây, cần đặc biệt nêu ra các công trình của D. Katz và K. Braly về sinh viên Mỹ và các công trình của H. Esysenck và B. Crown về sinh viên Anh. Những kết quả rất gần nhau của hai cuộc điều tra này cho thấy rõ mức độ phù hợp cao trong nội dung của các khuôn mẫu dân tộc từ bên ngoài của các dân tộc lớn.

Phương pháp đối chiếu

Phương pháp lập danh mục các phẩm chất cũng đưa tới những sự phát triển xa hơn về phương pháp luận, được biết dưới tên gọi phương pháp đối chiếu. Phương pháp này là đi từ những dữ kiện thô của các cuộc điều tra để lập ra những đối chiếu thống kê giữa các khuôn mẫu dân tộc từ chính mình và từ bên ngoài, cũng như giữa các khuôn mẫu dân tộc về chính mình và các khuôn mẫu dân tộc về bên ngoài thuộc cùng một nhóm dân tộc, giữa các khuôn mẫu dân tộc về chính mình và các khuôn mẫu về chính mình từ bên ngoài.

Người ta thấy phương pháp này được áp dụng trong công trình nghiên cứu của W. Buchanan và H. Cantrill, thực hiện dưới sự bảo trợ của UNESCO[1]. Những kết luận của sự nghiên cứu này về phân tích so sánh các khuôn mẫu dân tộc về chính mình và về bên ngoài ở bảy nước phương Tây (Đức, Mỹ, Anh, Pháp, Italia, Hà Lan và Na Uy) tỏ ra rất xác đáng: 1) các khuôn mẫu từ bên ngoài về người Mỹ của sáu dân tộc khác là rất giống nhau; 2) khuôn mẫu tổng thể từ bên ngoài về người Mỹ rất giống với khuôn mẫu từ bên trong của nó; 3) khuôn mẫu về chính mình của người Mỹ rất phù hợp với khuôn mẫu về người Mỹ từ sáu dân tộc châu Âu. Như vậy, quan niệm thông thường về một nền văn minh phương Tây đã được kiểm nghiệm qua các khuôn mẫu dân tộc của bảy dân tộc nói trên.

Phương pháp các trường ngữ nghĩa

Phương pháp thứ ba được áp dụng trong nghiên cứu các khuôn mẫu dân tộc về các mẫu (échantillons) cá nhân là phương pháp "ngữ nghĩa sai biệt" (sémantique differentile)[2], được nhà tâm lý học Mỹ C.E. Osgood xây dựng. Để lập ra những hình dạng tâm lý điển hình thật sự, phương pháp này chủ yếu là đưa cho một tập hợp chủ thể một danh mục khái niệm và từ ngữ, mà họ phải ghi lại một nội hàm tiến dần theo một bảng nhất định, sau đó người ta lấy mức

1 Xem W. Buchanan và H. Cantril, *How nations see each other, study in public opinion*, Urbana, 1953.

2 Người Anglo-Saxon coi phương pháp này là "semantic differentials" (sai biệt ngữ nghĩa) vì nó cho phép phân biệt các hình dạng tâm lý dân tộc bằng những số hạng. Có bản trình bày bằng tiếng Pháp về phương pháp này của Hardi Fischer trong số đặc biệt của Tạp chí *Tâm lý học các dân tộc* về "Những hình ảnh của các dân tộc", tập. 16, số 3,1961, tr. 307.

trung bình của những đánh giá cá nhân và ghi những kết quả này lên một bảng, rồi nối những chấm ghi ấy thành một đường nét. Đối với mỗi dân tộc, những kết quả ấy chỉ ra những biến hóa về nghĩa và tầm quan trọng được gán cho những khái niệm khác nhau. Phương pháp này được nhà tâm lý học Mỹ Harry C. Triandis sử dụng và phát triển rộng rãi.

Những kết quả khoa học của toàn bộ những nghiên cứu về các khuôn mẫu dân tộc và hình ảnh dân tộc thật quan trọng. Người ta thấy những kết quả này được trình bày khá chi tiết trong các sách giáo khoa tâm lý học xã hội, đặc biệt những cuốn được công bố vào những năm 1960.

Nói chung, từ toàn bộ những công trình này, người ta rút ra được ý tưởng về một "nền tảng sự thật" (O. Klineberg) trong những hình ảnh và khuôn mẫu dân tộc, được coi là những cái cung cấp các giả thuyết về cái hiện thực, và theo nghĩa đó, chúng góp phần hiểu biết đúng hơn về các tính cách dân tộc.

*

* *

Lý thuyết Anglo-saxon về tính cách dân tộc chắc chắn là một bước tiến quan trọng trong sự phân tích các xã hội phức hợp hiện đại, với những thành tựu lý thuyết do nó đem lại cũng như những phương pháp tìm tòi đặc thù do nó phát triển. Vì thế, những chủ đề nghiên cứu rút ra từ những công trình của Trường phái Margaret Mead là những trục chỉ đạo

cho sự nghiên cứu khoa học chính trị Mỹ trong thời kỳ sau chiến tranh: phân tích các ứng xử chính trị tập thể, phân tích những phương thức xã hội hóa chính trị và, cuối cùng, phân tích văn hóa chính trị tổng thể.

HUYỀN GIANG

dịch từ *La Personnalité collective des Nations* (Théories anglosaxonnes et conceptions fràna ises du caractère national), Bruxelles, Etablisements Émile Braylant, 1998.

GEORGES DEVEREUX

Lời giới thiệu

Tính cách dân tộc vừa là một khái niệm lý thuyết vừa là một khái niệm thao tác. Vì vậy, nó không phải là một cách lắp ghép của hai thành phần riêng biệt là tính cách *và* dân tộc, *mà có sự thống nhất bên trong. Đây là một khái niệm hoàn chỉnh. Tuy nhiên, việc xác định nội dung của nó với chúng ta không dễ dàng. Rất may trong những thập niên gần đây, bạn đọc được làm quen với một môn học và một tác giả có thể giúp ta làm được điều này. Môn học đó là* Tâm bệnh học tộc người *và tác giả đó là Georges Devereux, một trong những người sáng lập ra nó.*

G. Devereux là một nhà phân tâm học người Pháp nhưng chuyên nghiên cứu các tộc người da đỏ ở châu Mỹ. Ông đặc biệt chú tâm đến các bệnh nhiễu tâm có tính tộc người. Chính ở đây, ông thấy rõ sự quy định của văn hóa đối với các biểu hiện (triệu chứng) của bệnh nhiễu tâm; từ đó, ông tìm ra được một cách hiểu biện chứng về sự thống nhất giữa văn hóa và tâm lý: văn hóa là tâm lý phóng chiếu ra ngoài, còn tâm lý là văn hóa phóng chiếu vào trong.

Trên cơ sở này, ông đề ra một cách tiếp cận tâm lý - văn hóa rất có hiệu quả trong phân tâm học tộc người nói chung và trong tâm bệnh học tộc người nói riêng. Tác phẩm chính của G. Devereux gồm có Phân tâm học tộc người theo thuyết bổ sung *(Ethnopsycha - nalyse complémentarisme),* Các tiểu luận về tâm bệnh học tộc người đại cương *(Essais d'ethnopsy - chiartri générale)...*

Ở chuyên đề này, chúng tôi xin giới thiệu ba công trình chủ chốt của ông rút từ Các tiểu luận về tâm bệnh học tộc người đại cương *là:* Cái bình thường và cái không bình thường; Bệnh tinh thần phân liệt, một chứng loạn tâm có tính tộc người; Những giấc mơ sinh bệnh ở các xã hội ngoài phương Tây. *Hy vọng, ba tiểu luận này sẽ không chỉ cung cấp cho bạn đọc một vùng tri thức kỳ lạ, hấp dẫn, mỏng manh, khó xác định, mà còn xây đắp một con đường mới đến với miền đất mới ấy.*

ĐỖ LAI THÚY

CÁI BÌNH THƯỜNG VÀ CÁI KHÔNG BÌNH THƯỜNG

Mỗi khoa học có một - hay một cặp - khái niệm then chốt cho thấy cái cốt yếu trong hệ vấn đề của nó, cũng như việc phân tích nó là sự dẫn nhập tốt nhất vào phạm vi nghiên cứu của khoa học ấy. Chẳng hạn, ai đã thừa nhận khái niệm then chốt của nhân học là "văn hóa", thì sẽ nắm được "bí quyết" của môn khoa học này và chỉ cần người đó đối chiếu "văn hóa" và "xã hội" thì việc khái niệm này soi sáng cho khái niệm kia sẽ mở ra cho anh ta rất nhiều con đường nghiên cứu có hiệu quả. Cặp khái niệm cơ sở của khoa tâm bệnh học là

cái bình thường và cái không bình thường; vấn đề tiêu điểm của nó là xác định vị trí - *locus* - của ranh giới phân chia hai cái đó. Dù là theo quy chế nào - khoa học "thuần túy" hay khoa học "ứng dụng" - vấn đề đó cũng thích hợp với tâm bệnh học. Thế nhưng, khác với các nhà dân tộc học thường tranh cãi rất nhiều về khái niệm then chốt của họ, các nhà tâm bệnh học tỏ ra ít quan tâm tới việc xác định một cách có hệ thống những khái niệm của mình, do đó mà để lại vấn đề "cái bình thường" và "cái không bình thường" chưa được giải quyết.

Với tư cách một khoa học liên bộ môn, tâm bệnh học tộc người phải kết hợp những khái niệm then chốt và những vấn đề cơ sở của dân tộc học và tâm bệnh học. Nó không thể tự bằng lòng với sự vay mượn những kỹ thuật thăm dò và giải thích của môn khoa học này hay môn khoa học kia. Thật vậy, có một sự khác biệt căn bản về phương pháp luận giữa việc vay mượn thuần túy và đơn giản về kỹ thuật với việc làm cho các khái niệm sinh sản lẫn nhau. Các khoa học liên bộ môn thật sự là sản phẩm của một sự sinh sản tương hỗ những khuynh hướng then chốt làm nền tảng cho mỗi khoa học cấu thành.

Với tư cách là một khoa học độc lập, tâm bệnh học tộc người - hay tộc người học tâm bệnh (tên gọi tùy theo việc sử dụng do môn khoa học liên bộ môn "thuần túy" này đem lại) - sẽ cố gắng đối chiếu và kết hợp khái niệm "văn hóa" với cặp khái niệm "cái bình thường - cái không bình thường". Trước hết, nó phải tự xác định vị trí - *locus* - cụ thể giữa cái bình thường và cái không bình thường. Đó sẽ là mục đích chính của tôi trong bài nghiên cứu này.

Thích nghi và thăng hoa

Khái niệm "sự thích nghi" - xin nhớ rằng, đó không phải là một khái niệm tâm bệnh học - từng là đối tượng của một sự thảo luận sâu ở một chỗ khác, nên ở đây tôi chỉ xin dẫn ra vài ví dụ để minh họa cho khuyết điểm cố hữu về mặt logic của phương pháp chẩn đoán này. Khi Ackerknecht cho rằng tuy là một người nhiễu tâm về mặt khách quan ("bệnh lý dị thường") nhưng thầy pháp (chaman) vẫn là người "bình thường tự thân" (autonormal) như đã hoàn toàn thích nghi được, ông ta quy quá trình chẩn đoán thành một sự ghi nhận mức độ thích nghi đơn giản. Lập luận của ông ta dẫn tới những cái vòng luẩn quẩn như thế này: "Tháng Tư năm 1945, nhiệm vụ của nhà tâm bệnh học Đức đã được thực hiện vào ngày con bệnh của ông ta gia nhập Đảng Quốc xã; tháng Năm 1945, nó được thực hiện vào ngày con bệnh của ông ta gia nhập Đảng Dân chủ Kitô giáo (nếu anh ta sống ở Francfort-sur-le-Main) hay vào Đảng Cộng sản (nếu anh ta sống ở Francfort-sur-l'Oder)". Lý thuyết về sự thích nghi bác bỏ sự tồn tại của những xã hội "bệnh hoạn" đến mức tự bản thân mình cũng phải "bệnh hoạn" thì mới có thể thích nghi được. Tất nhiên, khi nói tới những nền văn hóa bệnh hoạn, tôi không noi theo tấm gương đáng bàn cãi của R. Benedict, người chủ trương xây dựng sự chẩn đoán tâm bệnh học của các nền văn hóa khác nhau. Tôi chỉ chú ý tới những dữ kiện có trong bất cứ sách giáo khoa nào về bệnh lý xã hội, cũng như tới một thực tế là một số xã hội đã sa lầy một cách tuyệt vọng vào cái vòng luẩn quẩn, đến mức chúng càng tìm cách thoát ra thì lại càng lún sâu xuống. Chẳng hạn, theo Linton,

người Tenkawa ngoan cố duy trì tập quán ăn thịt người đến mức những người láng giềng của họ phải tiến hành một cuộc chiến tranh diệt chủng với họ. Tương tự như vậy, chính là do tìm cách loại bỏ một "kẻ thù bên trong" tưởng tượng và thoát khỏi "vòng vây", mà nước Đức Quốc xã đã tạo ra một loại kẻ thù bên trong - dù là có thực - và đưa tới một sự liên minh thế giới nhằm triệt hạ chủ nghĩa Quốc xã.

Ở miền Nam nước Mỹ, người ta thấy có những hiện tượng hủy diệt xã hội tương tự, phá vỡ sức khỏe tinh thần của cư dân da trắng tự coi mình là "thích nghi" khá tốt, cũng như của người da đen. Trường hợp Sparte, được phân tích ở một chỗ khác, cũng tương tự như vậy về nhiều mặt.

Lý thuyết coi sự thích nghi là tiêu chuẩn của sức khỏe tinh thần cũng tỏ ra không thể bảo vệ được dưới ánh sáng của sự phân biệt quan trọng do Fromm nêu ra giữa sự thích nghi lành mạnh và thói khuôn phép bạo dâm - khổ dâm (conformisme sado-masochiste). Tóm lại, đã có một sự phân biệt khá đơn giản giữa sự thích nghi bên ngoài (biểu lộ) và sự thích nghi bên trong. Một mức độ thích nghi bên ngoài nào đó là cần thiết cho sự tồn tại của cá nhân trong bất cứ xã hội nào. Một cá nhân bình thường sống trong một xã hội lành mạnh thường ở vào một vị thế ưu đãi, vì người đó có thể phóng vào bên trong (hay nhập tâm) những chuẩn mực văn hóa dưới hình thức một lý tưởng - của - cái tôi, điều mà trong một xã hội bệnh hoạn anh ta bị cấm đến mức anh ta có thể trở thành một người nhiễu tâm hay tệ hại hơn. Hơn nữa, bất cứ người nào đủ duy lý để thích nghi với một xã hội bệnh hoạn về mặt bên ngoài, *nhưng không vì thế mà nhập tâm các chuẩn mực*, cũng sẽ cảm thấy khó chịu như vậy và sẽ thấy mình cô đơn đến mức

anh ta có thể tìm cách thoát khỏi cuộc sống hai mặt ấy, hoặc là dấn mình vào một sự nổi loạn không đúng lúc và do đó đi đến chỗ tự hủy diệt, hoặc là *tự buộc mình* phải thích nghi với những chuẩn mực mà anh ta hết sức ghê tởm; và do phản ứng tự vệ, anh ta sẽ biến thành cuồng tín.

Về mặt tâm bệnh học, những tiêu chuẩn có giá trị của tính trình bày đều có tính tuyệt đối, tức là độc lập với những chuẩn mực của một nền văn hóa hay một xã hội nào đó, nhưng lại phù hợp với những tiêu chuẩn của văn hóa với tư cách một hiện tượng phổ biến của con người[1]. Độ chín về tình cảm, ý thức về cái hiện thực, tính duy lý và khả năng thăng hoa tất nhiên có thể góp phần vào sự thích nghi của cá nhân với một xã hội lành mạnh và bảo đảm sự tồn tại của cá nhân đó trong một xã hội bệnh hoạn; nhưng những cái đó về mặt logic vẫn độc lập với sự thích nghi tự thân nó.

Những nhận xét sơ bộ ấy đưa chúng ta tới chỗ xem xét vấn đề tính bình thường và tính không bình thường trong khuôn khổ khái niệm then chốt của nhân học là văn hóa, cũng như của vấn đề then chốt của tâm bệnh học là vấn đề ranh giới giữa cái bình thường và cái không bình thường.

Trước tiên, tôi sẽ tìm cách xác định càng cụ thể càng tốt những mặt nào của cái vô thức được lấy làm chỗ dựa cho sự nghiên cứu của tôi và xem xét khái niệm "chấn thương" không phải theo độ lớn tuyệt đối của stress, mà là theo khả năng huy động những sự bảo vệ có thể có trong tình huống stress.

---

1 Xem khái niệm trị liệu tâm lý xuyên văn hóa (psychothérapie transculturelle).

Hai kiểu vô thức

Cái vô thức gồm hai yếu tố: cái chưa bao giờ được ý thức - những biểu hiện tâm thần của Cái ấy, gồm những biểu hiện của các xung lực[1] - và cái trước đó đã được ý thức nhưng sau đó bị dồn nén. Vật liệu bị dồn nén gồm có những dấu vết được giữ lại ở trí nhớ (empreintes nésiques), do những kinh nghiệm khách quan bên ngoài cũng như những kinh nghiệm chủ quan bên trong để lại - những xúc cảm, những ảo ảnh, những trạng thái thân thể (états somatiques) trước kia. Nó cũng gồm những cơ chế tự vệ và đại bộ phận cái Siêu Tôi.

Ở đây, tôi chỉ xem xét vật liệu bị dồn nén có nguồn gốc ý thức mà, xét về mặt văn hóa, có thể chia thành hai nhóm:

- Nhóm vô thức của nhân cách tộc người (personnalité ethnique).

- Cái vô thức đặc ứng (inconscient idiosyncrasique).

1. *Nhóm vô thức của nhân cách tộc người* (đừng lầm lẫn với cái vô thức "chủng tộc" của Jung) chỉ cái vô thức *văn hóa* mà không phải là *chủng tộc*. Cái vô thức tộc người của một cá nhân là cái phần trong cái vô thức chung mà người đó có cùng với phần lớn các thành viên của nền văn hóa của mình. Nó bao gồm tất cả những gì mà, phù hợp với những yêu cầu căn bản của nền văn hóa của mình, mỗi thế hệ tự học được cách dồn nén, rồi đến lượt nó, lại buộc thế hệ tiếp theo phải dồn nén.

1 Ở đây tôi nêu ra quan niệm cổ điển, quan niệm này chắc chắn đòi hỏi phải được xem xét lại dưới ánh sáng các lý thuyết của Hartmann, Kris và Loevenstein về cái Tôi trẻ thơ chưa phân hóa, hoặc cả lý thuyết của Fairbairn, theo đó chính Cái ấy tách ra khỏi cái Tôi trẻ thơ, chứ không phải cái Tôi tách khỏi Cái ấy trẻ thơ. Một quan niệm tinh tế hơn về cái Tôi và, đặc biệt, về cái Tôi nguyên thủy của trẻ sơ sinh cũng cho phép điều chỉnh lý thuyết cổ điển. Tôi chỉ ghi nhận vấn đề này mà không bàn luận trong văn cảnh này.

Nó thay đổi như thay đổi văn hóa và truyền thụ như truyền thụ văn hóa, bằng một loại "bài học" mà không phải theo lối sinh học, như "cái vô thức chủng tộc" của Jung được truyền thụ. Tóm lại, cái vô thức tộc người được thu nhận đúng như sự thu nhận tính cách tộc người, và trong văn cảnh này, việc noi theo lý thuyết hình thành tính cách tộc người nào, điều đó không mấy quan trọng.

Mỗi cấu trúc của tính cách tộc người có giai đoạn ý thức và giai đoạn vô thức của nó, giai đoạn sau bổ sung cho giai đoạn trước.

Mỗi cấu trúc văn hóa cho phép một số ảo ảnh, xung lực và những biểu hiện khác của tâm thần đạt tới và lưu lại ở trình độ ý thức và đòi hỏi những thứ khác phải bị dồn nén. Đó là lý do tại sao tất cả các thành viên của cùng một nền văn hóa đều có chung một số xung đột vô thức nào đó.

Vật liệu tạo thành cái vô thức tộc người được giữ lại bởi một số cơ chế tự vệ, những cơ chế này thường được những sức ép văn hóa tăng cường và thậm chí đem lại cho. Tuy nhiên, những *phương tiện* tự vệ mà văn hóa đem lại cho cá nhân, nhằm giúp nó dồn nén những xung lực sai lệch về mặt văn hóa, có thể tỏ ra không đầy đủ. Khi đó, một số lớn cá nhân - mà không phải chỉ là những người bị chấn thương *không điển hình* (atypique) khi còn thơ ấu - liền cảm thấy khó chế ngự và che giấu những xung đột của mình. Lúc đó, văn hóa, tuy miễn cưỡng, liền chìa ra một số *phương tiện văn hóa* giúp cho những xung lực ấy biểu hiện ra, ít nhất là ngoài lề. Chẳng hạn, mặc cảm của người giả trang (nam mặc áo quần nữ) ở người thổ dân các Đồng bằng là một ví dụ về sự thừa nhận chính thức, tuy có tính chất ngoài lề, của nền văn hóa đối với một

hình thức lệch lạc của nhân cách, đối lập hiển nhiên với lý tưởng tộc người của nhóm. Tuy người giả trang rõ ràng tách khỏi "sự tự xác định nhân vật" (autodéfinition héroique) thường được chấp nhận, thì quy chế giả trang vẫn được văn hóa chấp nhận, ít ra là ngoài lề. Thế nhưng, việc thừa nhận ứng xử ấy về mặt xã hội, dù chỉ là trên đầu lưỡi, cũng không được làm cho chúng ta quên rằng đó chỉ là một sự thừa nhận *việc đã rồi* (ex post facto) không thể tránh khỏi. Hơn nữa, ngay cả lối giả trang đôi khi được một cách nhìn chính thức "chấp nhận", những dữ kiện không thể bác bỏ được cũng cho thấy rằng những ứng xử ấy vẫn là sai lệch đối với cái Tôi cũng như đối với văn hóa. Vì vậy, một người thổ dân ở các Đồng bằng muốn tự sát hơn là tuân theo một cách nhìn bắt buộc anh ta trở thành một người giả trang, tuy anh ta có thể cảm thấy mình có những xung lực tính dục đồng giới, nếu không thì cách nhìn ấy cũng không thể "ban ra" những chỉ thị như vậy. Ngay cả khi được nền văn hóa của mình bảo lãnh, những xung lực của anh ta cũng bị sai lệch với cái Tôi (egodystine) đến mức anh ta chọn cái chết hơn là để cho những xung lực đó chi phối.

Việc thể chế hóa - hay việc chế luyện quá mức - về một nét không bình thường không đủ để làm cho anh ta sai lệch về văn hóa (culture-dystine). Dù được thể chế hóa cực độ, tập quán giả trang của người Mohave vẫn hoàn toàn là sai lệch với nền văn hóa Mohave, như đã được chứng tỏ ở thói quen chế nhạo kẻ giả trang và thúc đẩy anh ta tới những biểu hiện nguy hiểm về tính không bình thường của mình. Cũng vậy, sự tham gia trực tiếp của đa số trong nhóm, hoặc theo lối cá nhân, hoặc theo lối tập thể, vào một hoạt động tuy đã được thể chế hóa rồi, nhưng vẫn có tính không bình thường một

cách căn bản, tuyệt nhiên không có nghĩa hoạt động ấy là bình thường hoặc sai lệch về mặt văn hóa. Kroeber nhấn mạnh một cách có lý rằng trong những "cơn dịch" phù thủy, đối trọng của bệnh lý tâm lý của người phù thủy là một chứng hoang tưởng giảm nhẹ của toàn bộ dân cư.

Đi trước phần nào sự phân tích của tôi về những rối loạn của pháp sư, tôi xin khẳng định rằng pháp sư đã chịu tác động của những stress không chỉ *thường xảy ra* về mặt số lượng, mà còn có *tính điển hình* về mặt văn hóa, nghĩa là bắt nguồn từ mô hình văn hóa cơ sở; do đó, những xung đột của ông ta được khu trú thường xuyên trong cái vô thức tộc người của ông. Hơn nữa, ông ta điều chỉnh những xung đột điển hình cũng như những xung đột chủ quan của mình bằng những phương tiện văn hóa, bằng cách sử dụng những sự tự vệ do nền văn hóa của mình - những ảo ảnh, những mặc khải hay những tập quán nhập môn có tác dụng chữa trị tạm thời theo lối "tự chữa trị" - hoặc bằng cách tự mình chịu một sự chữa trị của pháp sư nhằm chữa khỏi một bệnh hữu cơ hay một rối loạn tâm thần của mình.

2. *Cái vô thức đặc ứng* gồm những yếu tố mà cá nhân buộc phải dồn nén dưới tác động của những stress đơn nhất và đặc thù mà anh ta phải chịu. Những stress này có thể có hai loại:

a. Những kinh nghiệm, tuy không phải là điển hình cho một nền văn hóa nhất định - tức là không phản ánh mô hình văn hóa cơ sở - xảy ra khá thường xuyên để được thừa nhận và sửa lại về mặt văn hóa. Chẳng hạn, trong *L'Iliade* (XXII, khổ thơ 482), khi Achille vừa mới giết chết Hector thì Andromaque đã đoán được một cách chi tiết những hình thức stress mà Astynax sẽ trải qua sau khi mất bố, cả cái cách mà Astynax sẽ

bị thương tổn cũng như lối ứng xử sai lệch mà Astynax buộc phải theo. Điều làm chúng ta quan tâm ở đây không phải là xem Andromaque nghĩ tới điều gì sẽ xảy ra với Astynax khi thành Troie sụp đổ và khi anh ta rơi vào tay kẻ thù (*L'Iliade*, XXII, khổ thơ 487), mà là anh ta sẽ như thế nào trong xã hội thành Troie khi đã hoàn toàn mồ côi - dù là có nguồn gốc quý tộc. Chính loại tình huống này sinh ra những "chứng nhiễu tâm tộc người" (névroses ethniques).

b. Những kinh nghiệm không phải là đặc trưng cho một nền văn hóa, cũng không thường xảy ra về mặt số lượng, nhưng có ở một số cá nhân đặc biệt bất hạnh. Có một sự tương phản tuyệt đối giữa những kinh nghiệm gây chấn thương mà Thersite đã trải qua (*L'Iliade*, II, khổ thơ 211) và những kinh nghiệm mà Astynax sẽ trải qua. Số phận khốn khổ của kẻ mồ côi, của góa phụ và những bố mẹ khóc than một người ngã xuống trong chiến trận là một đề tài trở đi trở lại trong *L'Iliade*, vì trong một xã hội chiến binh, loại chấn thương này là chuyện thông thường. Ngược lại, *L'Iliade* cố nhấn mạnh tính riêng biệt của trường hợp Thersite - con người xấu xí nhất trong quân đội Hy Lạp: người có hình dạng thô kệch nhất: căng vẹo, què và gù. Thế mà, trong một xã hội chiến binh thường đặc biệt coi trọng sức mạnh và vẻ đẹp đàn ông thì một đứa con trai dị dạng nhất phải chịu những chấn thương hoàn toàn không điển hình. *L'Iliade* còn gợi ra một mối liên hệ nhân quả giữa sự dị dạng của Thersite với tính cách xấu xa, ganh tị, cau có và thù địch của anh ta. Hơn nữa, trong một đội quân của những vị anh hùng tuyệt vời, Thersite vừa kỳ cục, lại vừa ứng xử sai lệch. Trong tình huống ngoại lệ ấy, anh ta phản ứng bằng một lối ứng xử khiêu khích mang tính chất nhiễu tâm rõ rệt, lối ứng xử này đến lượt nó lại gây ra một hình thức đàn áp cũng

đặc biệt: trong cả cuốn *L'Iliade*, anh ta là kẻ duy nhất bị một thành viên trong nhóm mình trừng phạt về thể chất. Những chấn thương đặc ứng như vậy sinh ra những xung đột được khu trú thường xuyên trong cái vô thức "riêng tư" (cá nhân) ở các cá nhân.

Tất nhiên, con người không phải chỉ có một cái vô thức tộc người và cá nhân: trong cuộc đời, nó còn chịu những chấn thương thường xảy ra về mặt số lượng và điển hình về môi trường của nó, và điều đó diễn ra theo những tỷ lệ khác nhau. Điều quan trọng ở đây, đó là những xung đột *chính* của pháp sư chủ yếu được khu trú trong cái vô thức tộc người, trong khi những xung đột của kẻ ứng xử sai lệch "riêng tư" thì khu trú ở cái vô thức đặc ứng của anh ta. Một sự soi sáng sâu hơn về những khác biệt ấy sẽ dẫn tới chỗ đặt lại vấn đề một cách triệt để về chính khái niệm "chấn thương".

Chấn thương và tình trạng không tự vệ

Cần phân biệt dứt khoát giữa stress và chấn thương. Thuật ngữ "stress" phải được áp dụng chỉ cho những *sức mạnh* có hại cho cá nhân; còn thuật ngữ "chấn thương" thì phải được áp dụng chỉ cho những *kết quả* có hại do những sức mạnh đó gây ra. Lối tư duy tâm bệnh học có xu hướng thiên lệch - và đó là một trong những khuyết điểm chủ yếu của nó - là chỉ chú trọng tới cường độ tuyệt đối của tác động gây ra stress mà quên mất rằng cá nhân có thể có nhiều nguồn lực cho phép nó chống cự và khắc phục tác động mà nó phải chịu[1]. Nói cách khác, một viên đạn súng trường có thể xuyên qua làn da mỏng

1 Tôi đã chủ trương rằng nhiệm vụ đầu tiên của người chẩn đoán là ước lượng những nguồn lực của bệnh nhân hơn là những thiếu hụt của người đó, phần tích cực của người đó hơn là phần thụ động.

của con hổ và giết chết nó, nhưng lại nảy bật ra khi đụng vào mai rùa.

Trong những tình huống của con người - tức là văn hóa - stress chỉ gây chấn thương nếu nó là không điển hình hay nếu nó là đặc biệt mạnh hoặc giả quá sớm, dù cho nó có tính điển hình về bản chất. Một stress là không điển hình khi văn hóa chưa có sẵn một sự tự vệ nào, một sự tự vệ "được sản xuất hàng loạt", có thể làm giảm bớt hoặc triệt tiêu cú sốc. Chẳng hạn, việc mất một đứa con trai trong chiến tranh gây chấn thương cho một bà mẹ ở Athènes sâu hơn một bà mẹ ở Sparte, vì bà mẹ ở Sparte được văn hóa của mình quy định, khiến bà coi một đứa con trai hy sinh cho tổ quốc là vinh quang và là đáng khích lệ. Nhưng một stress thuộc loại gần như thông thường cũng có thể là nguồn gốc chấn thương nếu nó mang một cường độ đặc biệt: đối với một người bố mất một đứa con trong chiến đấu là một việc, còn đối với người bố mất những năm mươi con trai, trong đó lại có đứa con xuất chúng là Hector, hoặc giả đối với một người bố mất đứa con trai duy nhất của mình là Achille, thì đó lại là một việc khác. Sau cùng, một trạng thái gây chấn thương mạnh khi nó xảy tới sớm, tức là khi nó tác động vào một cá nhân chưa có được những sự tự vệ văn hóa thích hợp. Một biến thể quan trọng của loại tình huống này là của những giai cấp bất hạnh, bị ngăn chặn hoàn toàn khỏi sự tự vệ văn hóa, bởi lẽ chúng chỉ dành riêng cho những kẻ được ưu đãi. Ở đây, tôi không thảo luận vấn đề này vì nó đã được bàn đầy đủ, chi tiết ở chỗ khác.

Được nêu lên dưới một hình thức trừu tượng, lý thuyết này có vẻ phức tạp, tuy nó dựa vào những sự kiện cực kỳ

đơn giản. Chẳng hạn, vì người Boschiman ở sa mạc Kalahari rất ít có cơ rơi xuống chỗ nước sâu, nên văn hóa Boschiman có lẽ không đem lại cho thành viên của nó những sự tự vệ để chống lại loại stress này: trẻ con Boschiman không học bơi. Người Boschiman nào rơi xuống nước phải tìm cách thoát ra bằng mọi cách có thể, tức là bằng những cách ứng phó ngẫu nhiên, thuần túy có tính đặc ứng: vừa kêu cứu vừa ra sức vùng vẫy để giữ cho mình khỏi chìm. Trái lại, đối với người Polynésien, việc rơi xuống nước chẳng gây chút chấn thương nào cả, vì ngay từ thuở ấu thơ, văn hóa của họ đã cung cấp một phương tiện tự vệ hữu hiệu (bơi) để chống lại loại tai nạn này.

Có ý nghĩa hơn nữa là sự tương phản giữa một vết thương nơi cẳng chân ở Tamerlan, một bên, và ở một chiến binh lão luyện tên là Hút tẩu (Prend la pipe), một bên khác. Do sự đi bộ gần như là một điều đáng xấu hổ trong những nền văn hóa thảo nguyên, và không một chiến công nào có thể thực hiện được bằng đi bộ, nên vết thương của Tamerlan dẫu làm cho ông què suốt đời đã không ngăn ông trở thành quốc vương của dân mình và thủ lĩnh của một đế chế quân sự mênh mông. Trái lại, tật đi khập khiễng của Hút tẩu đã ngăn trở anh ta thực hiện một trong những chiến công được đòi hỏi ở người nào muốn có tư cách thủ lĩnh: anh ta không thể khởi hành bằng đi bộ và trở về ngồi trên lưng một con ngựa lấy trộm được từ tay kẻ thù. Do đó, anh ta phản ứng lại hình thức stress ấy - trong trường hợp của anh ta, mà không phải trong trường hợp của Tamerlan, stress này gây ra một chấn thương *stricto sensu* (đúng nghĩa) - bằng cách ứng xử như con chó điên muốn chết (Chien-fou-qui-veut-mourir).

Một nền văn hóa hay một văn hóa có thể cố ý từ chối một sự tự vệ nói chung là sẵn có. Vào cái thời mà những vụ đắm tàu giữa biển cả hay xảy ra, nhiều thủy thủ đã cố ý từ chối học bơi. Họ cho rằng trong trường hợp đắm tàu, tốt nhất là để chìm nghỉm luôn, không đau đớn, còn hơn là bơi hàng giờ đồng hồ mà không có hy vọng được vớt lên, để rồi rốt cuộc cũng chết đuối.

Để đơn giản hóa sự trình bày của mình, cho tới đây tôi chưa làm một sự phân biệt giữa các cơ chế tự vệ thuần túy tâm lý - như những dự phòng - và những vật liệu (hay phương tiện) văn hóa làm tăng thêm các cơ chế ấy và cho phép cập nhật hóa chúng, theo nghĩa vật bung xung cho phép cập nhật hóa một dự phòng.

Rất có thể chỉ dẫn *cách dùng* kỹ thuật vật bung xung để tự vệ; nhưng *cơ chế* tự vệ của sự dự phòng thì không thể chỉ dẫn được. Sự phát triển của nó chỉ có thể được khuyến khích bằng văn hóa; người ta không thể dạy cho người khác việc nhờ tới vật bung xung. Chính theo cách thức đó mà mỗi nền văn hóa thiết lập ra một hệ thứ bậc của những sự tự vệ và gán cho hệ thứ bậc ấy một cấu trúc thứ bậc. Hơn nữa, cách xác định như thế tuy chủ yếu nhằm góp phần vào sự hình thành tính cách tộc người, nhưng cũng có ảnh hưởng tới các quá trình xã hội lớn: sự đồng nhất với kẻ thù là một cơ chế tự vệ mà, ở trình độ văn hóa, nó thể hiện ở "sự thích nghi văn hóa đối kháng", tức là ở việc chấp nhận những phương tiện nhằm làm cho kẻ thù bị hẫng về những mục đích của nó.

Những sự phân biệt này là quan trọng đối với việc hiểu rõ thuật ngữ "chấn thương sớm", không những nó nói tới chấn thương sớm về mặt thời gian, mà còn nói tới chấn thương

ở một đứa trẻ mà nó không biết và (hoặc là) không thể dùng những sự tự vệ do văn hóa của nó đem lại để chống lại những sức mạnh có hại[1]. Đối với đứa trẻ thơ chưa thể kiếm sống được, cái chết của bố mẹ là một chấn thương sớm, vì văn hóa chỉ đem lại cho đứa trẻ mồ côi một sự bảo vệ *bên ngoài* - một nhà trẻ mồ côi - mà chưa đem lại cho nó một sự bảo vệ *bên trong*, chẳng hạn một cách giúp nó trưởng thành nhanh hơn, khiến cho những nhu cầu của nó về sự lệ thuộc của trẻ thơ bị xóa bỏ[2].

Lý thuyết này cũng giải thích tại sao những chấn thương có thể gây ra những chứng loạn tâm nghiêm trọng thường xảy ra vào tuổi thơ ấu, và đặc biệt ở giai đoạn môi miệng, tức là khi đứa trẻ chưa có được những sự tự vệ có nguồn gốc văn hóa để nó có thể đương đầu với loại tác động ấy, mà không phải chịu những tổn hại nặng nề và quyết định. Thật vậy, trái với những sự quyết đoán của Kardiner, đứa trẻ nhỏ

---

1 Chính vì thế, ở một chỗ khác, tôi đề nghị coi cái Siêu Tôi bao gồm cả chất kết tủa của tất cả các kinh nghiệm mà đứa trẻ không thể chế ngự được khi nó trải qua những kinh nghiệm đó.

2 Sự ghi nhận này dẫn chúng tôi đến chỗ xem xét sự lan tỏa sớm của những liên hệ tình cảm đối với cả một bộ phận xã hội (gia đình mở rộng, làng), một hiện tượng có tính chất chung trong các xã hội nguyên thủy, như một sự tự vệ văn hóa có tính chất phòng ngừa (do vô thức tạo ra). Sự tự vệ này giảm bớt cường độ chấn thương khiến nó có thể chết, bằng cách làm suy yếu những mối liên hệ đặc biệt về sự lệ thuộc tình cảm chung của trẻ con với bố mẹ, nhớ rằng tuổi thọ của bố mẹ thường là thấp trong các xã hội nguyên thủy. Xã hội khuyến khích sự lan tỏa của liên hệ tình cảm ấy, chẳng hạn bằng cách tạo ra một chức năng tương đương giữa người mẹ và người dì theo một hệ thống thân tộc được phân loại. Nếu giả thuyết ấy là đúng thì nó cho phép giải thích một số khác biệt về tính chất giữa những người nguyên thủy với tuổi thọ thấp của bố mẹ họ và những nhóm phát triển hơn, có tuổi thọ lớn hơn của bố mẹ. Trong kiểu xã hội này, nơi những liên hệ tình cảm của trẻ em ít lan tỏa hơn, việc trở thành mồ côi khi tuổi còn thơ là một kinh nghiệm không điển hình và, vì thế, rất có thể gây chấn thương lớn hơn ở trẻ em nguyên thủy, vì trẻ con ở các xã hội phát triển có những liên hệ tình cảm ngoài gia đình ít hơn và, ngoài ra, chúng ở lâu hơn trong trạng thái chưa trưởng thành về xã hội.

không trực tiếp chịu tác động của mô hình đạo đức (ethos) mà đối với nó, bố mẹ và anh chị lớn tuổi hơn, cũng như những người khác ở xung quanh, là những người trung gian bằng những cảm xúc, thái độ và cử chỉ của họ. Đối diện với một tình huống gây chấn thương, nó phải nghĩ ra những sự tự vệ chắc chắn thuộc loại nội tâm (về thái độ và tình cảm), vì đó là tất cả những gì nó có thể tạo ra vào giai đoạn phát triển ấy của nó. Quan niệm ấy xác minh luận điểm của tôi, theo đó chứng loạn tâm, khác với chứng nhiễu tâm, bao giờ cũng gây ra một sự thay đổi nghiêm trọng của nhân cách tộc người, như chúng tôi đã nói trên đây, một sự thay đổi xảy ra do tác động đột ngột của mô hình văn hóa đối với tâm thần trẻ con hơn là do tác động của chính bản thân mô hình văn hóa (tức là những kỹ thuật chăm sóc và những phương pháp giáo dục). Cuối cùng, lý thuyết ấy đặc biệt giải thích được tính ổn định khác thường về tính cách tộc người và sự bền vững của nó từ thế hệ này sang thế hệ khác, qua tất cả những biến đổi văn hóa, ngay cả dưới sức ép của một sự thích nghi văn hóa tàn bạo[1].

Dựa vào giả thuyết này, chúng tôi nghi ngờ rằng những phương pháp tập luyện ban đầu - khoa nuôi dạy trẻ - có thể đóng một vai trò quyết định như ta cố gán cho nó, trong sự rèn luyện tính cách tộc người, và chính bản thân Linton cũng đi tới chỗ xét lại giá trị của vai trò ấy. Thật vậy, những bố mẹ mắc bệnh về tâm lý - tình cảm thường gây chấn thương cho con mình, ngay cả khi họ khuôn theo mọi quy tắc văn hóa của khoa nuôi dạy trẻ, vì thông qua những tình cảm không điển hình của họ, họ truyền cho con một hình ảnh biến dạng

1 Sự phá sản của những sự tự vệ văn hóa trong những tình huống có những đoạn tuyệt đột ngột về lịch sử - văn hóa đã được chúng tôi bàn tới ở tác phẩm khác.

của cái ethos (đặc tính của một tập thể, một chủng tộc) thay vì truyền cho chúng một tình cảm tương đương của cái ethos hiện thực, chưa bị biến dạng. Ngược lại, giả thuyết ấy cũng cho phép hiểu được tại sao những trẻ em được nuôi dạy trong một xã hội bệnh hoạn dù bởi những bố mẹ lành mạnh về tâm thần, cũng thường trở thành những người lo âu hay những người bị nhiễu tâm.

Những nhận xét ấy vừa chú trọng tới tính có hại khá quen thuộc của những chấn thương sớm, cũng như tới sự thay đổi không thể tránh khỏi của nhân cách tộc người, một sự thay đổi thấy có ở những người mắc bệnh tâm thần dưới hình thức một "thói phủ định xã hội" (négativisme social) nghiêm trọng.

Những chấn thương sớm có thể xuất hiện ngay cả sau tuổi ấu thơ. Trẻ nhỏ hay thiếu niên có thể chỉ vì quá nhỏ, nên chưa viện tới được một cách có hiệu quả những tự vệ văn hóa; hoặc giả, chẳng hạn trong trường hợp ở Samoa, đứa trẻ có thể bị cấm sử dụng một số những tự vệ ấy với cái cớ là không được để nó "làm như vậy khi chưa đến tuổi". Cũng vậy, một chức năng tương đương của "chấn thương sớm" đóng một vai trò quan trọng trong trường hợp những nhóm thiểu số thua thiệt, mà những lệch lạc về tính cách cũng như tình trạng chưa trưởng thành là do họ không có được những phương tiện tự vệ văn hóa quan trọng, vì văn hóa chỉ dành những phương tiện đó như phẩm giá cá nhân hay quyền có danh dự cho những thành viên của các giai cấp đặc quyền.

Do dễ thương tổn về tâm lý, những thành viên của các nhóm thiểu số bị đè nén thường dễ để mình bị thống trị hơn là những kẻ có đặc quyền. Tình hình cũng giống như thế ở những người nhập cư nước ngoài chừng nào họ chưa có được

- hay chưa được trao đầy đủ - những sự tự vệ có ích nhất trong môi trường mới của họ.

Tóm lại, dường như khả năng tự thực hiện (*arete* theo tiếng Hy Lạp) và thăng hoa, sự đạt tới một trình độ trưởng thành và một sự độc lập thật sự, và cuối cùng là tính hiệu quả, phụ thuộc ít ra là một phần vào việc có được những sự tự vệ do văn hóa đem lại một cách thoải mái.

Trong những vật liệu văn hóa, chẳng hạn có những huyền thoại cũng tạo ra những phương tiện tự vệ ở một số mặt nào đó, vì chúng đem lại một kiểu "phòng lạnh" phi cá nhân, ở đó những ảo giác cá nhân do những xung đột bên trong gây ra có thể "chồng chất" lên nhau. Những ảo giác này mang quá nhiều chất tình cảm để có thể bị đồn nén, nhưng lại mang tính cá nhân sai lệch quá mạnh để có thể được thừa nhận như có tính chủ thể, tức là thuộc về cái Mình. Việc đẩy những ảo giác này vào cái "phòng lạnh" văn hóa ấy cho phép không chỉ đem lại cho chúng một biểu hiện trừu tượng và chung bằng cách đặt chúng vào tập hợp văn hóa phi cá nhân, mà còn đưa chúng ra khỏi sư lưu thông "riêng tư", tức là có tính đặc ứng. Thế nhưng, vì nhà tâm bệnh học cũng hiểu và sử dụng cái "phòng lạnh văn hóa" ấy, nên những ảo giác đó có thể nổi lên ở trình độ cá nhân và được chủ thể thừa nhận như một bộ phận hợp thành của cái Mình và của vài nhân vật huyền thoại, tức là dưới hình thức một dự phóng được văn hóa khuyến khích; tuy nhiên, một sự thừa nhận như vậy chỉ có thể xảy ra sau một sự phân tích tâm lý thật sự thành công. Cơ chế ấy được nêu lên thành ví dụ một cách rõ ràng trong trường hợp của một pháp sư, khi những ảo giác "văn hóa hóa" của ông ta xuất hiện dưới hình thức những kinh nghiệm nửa chủ thể

và nửa nhân cách hóa, trong đó những huyền thoại và những ảo giác chủ quan, những hành vi ám thị có tính chất nghi thức hay đặc ứng trộn lẫn nhau không thể tách ra được. Cách xem xét sự vật ấy hoàn toàn phù hợp với những điều dưới đây về chủ đề quy phạm hóa văn hóa đối với những "xung đột điển hình" và những "giải pháp điển hình" của pháp sư.

Cá nhân bị chấn thương có thể tìm cách thoát khỏi những khó khăn của mình bằng việc lạm dụng những vật liệu văn hóa chưa biến dạng, nhưng những vật liệu ấy không thể sử dụng như những triệu chứng, và cả bằng cách cô lập một số nét văn hóa phi lý có thể được dùng vào những mục đích tìm triệu chứng mà không bị làm sai lệch trước đó (xem dưới đây). Nhận xét này đưa tôi đến chỗ xác định sự phân biệt giữa những rối loạn tiền cấu trúc (désordres préstructurés) và những rối loạn khác.

Phân loại loại hình những rối loạn của nhân cách theo tâm bệnh học tộc người

Những nhận xét trên đây đưa tới sự cần thiết phải phân loại loại hình các chứng nhiễu tâm và loạn tâm theo tâm bệnh học tộc người. Người ta đã khẳng định rằng bệnh tâm thần là phi xã hội hóa, còn chứng loạn tâm thì không có căn nguyên xã hội - văn hóa. Lý thuyết ấy không thể đứng vững được vì sự phi xã hội hóa là một quá trình không chỉ có tính xã hội, mà còn có thể được phân tích theo những điều kiện xã hội - văn hóa, như sẽ chứng minh ngay dưới đây.

Tôi xin khẳng định lần cuối cùng rằng sự phân loại loại hình theo tâm bệnh học tộc người là hoàn toàn phù hợp với những cách phân loại tâm bệnh khoa học. Có thể dán lên mọi

bệnh nhân một nhãn hiệu chẩn đoán theo quy ước, và có thể làm vậy với *bất kỳ* loại hình rối loạn tâm bệnh nào của người đó trong một nền văn hóa nhất định.

Về những rối loạn của nhân cách, tôi phân biệt bốn loại hình tâm bệnh:

1. Những rối loạn điển hình, có quan hệ với loại hình cấu trúc xã hội;

2. Những rối loạn tộc người, có quan hệ với mô hình văn hóa đặc thù của nhóm;

3. Những rối loạn "thiêng liêng", theo kiểu pháp sư;

4. Những rối loạn đặc ứng.

Để cho sáng rõ, tôi sẽ bàn luận về bốn loại hình "bệnh" ấy theo một thứ tự hơi khác.

Những rối loạn thiêng liêng (của pháp sư)

Việc các nhà tộc người học có xu hướng quá chú trọng tới tính siêu nhiên đã gây trở ngại lớn cho việc hiểu vấn đề về quy chế tâm bệnh của pháp sư. Tuy thừa nhận rằng loại hiện tượng này là đối tượng chung của một sự nghiên cứu văn hóa phong phú, tôi vẫn cho rằng mức độ nghiên cứu của một "tập hợp", dù có tính văn hóa hay phân tâm học, không đem lại bằng chứng hiển nhiên cho tính cách hạt nhân (caractère nucléaire) hay cho tầm quan trọng chức năng của nó. Thật vậy, hoàn toàn không cần phải chấp nhận lý thuyết của một thứ quyết định luật kinh tế toàn vẹn - mà chỉ có một số nhà lý luận về chủ nghĩa tư bản hay chống chủ nghĩa tư bản mới khăng khăng bảo vệ, những nhà lý luận ấy đã lỗi thời về mặt văn hóa và họ vẫn chưa phát hiện ra được sự tồn tại của con

người - để nhìn nhận rằng việc kiếm sống, kết hôn và những hoạt động "trần tục" khác chiếm một vị trí trung tâm hơn nhiều tất cả các nền văn hóa với những nghi lễ phồn thực và những nghi thức chữa bệnh mà trên thực tế chỉ là phết đường lên chiếc bánh văn hóa mà thôi. Lập trường mà tôi bảo vệ ở đây có nhiều hệ quả phong phú hơn việc nhân loại "di truyền" của những thể chế do Kardiner xác định bằng cách phân liệt những thể chế "ban đầu" và những thể chế "thứ sinh". Tôi cho rằng cần phải sắp xếp những bộ phận khác nhau của một nền văn hóa theo tầm quan trọng tuyệt đối của chúng đối với *tất cả* các thành viên của xã hội được xem xét.

Quan niệm ấy hoàn toàn được một ghi nhận về sự kiện xác minh: trong khi hầu hết các thành viên một bộ lạc lấy nhau, nuôi con cái, dựng lều ở và tham gia những hoạt động thông thường khác nhau, thì chỉ có một vài người trong số đó hoàn toàn hiến mình cho một hoạt động nghi lễ hay pháp thuật, hoặc lấy hoạt động đó làm phương tiện kiếm sống chính. Những người khác vẫn là những người thế tục này, nhiều lắm, là những "người tiêu dùng cái siêu nhiên" mà thôi. Chẳng hạn, đám đông người Mohave đi theo người giả trang trong một cuộc chạy trốn nguy hiểm nào đó, họ chỉ làm như vậy với tư cách công chúng. Hơn nữa, những cá nhân tạo thành "công chúng" ấy chỉ bằng lòng đóng vai trò khán giả vì vai trò đó cho phép họ, bằng sự uy quyền với người khác mà không có sự cam kết có ý thức của họ, thỏa mãn những xung lực tính dục đồng giới tiềm tàng của họ và, nhân đó - khi quan sát những rủi ro của người giả trang - làm tăng thêm cho bản thân họ khả năng kìm chế những xung lực ấy.

Những nhận xét ấy cũng có thể áp dụng trực tiếp cho pháp sư: sự xung đột trội nhất của ông ta cũng bắt rễ sâu từ trong cái vô thức tộc người của ông; ông ta cũng cảm thấy những thiên hướng pháp thuật của mình như những sai lệch cá nhân. Nhiều bộ lạc nhấn mạnh tới tính chất đau đớn của những kinh nghiệm tâm thần đánh dấu sự biểu hiện những quyền năng pháp thuật. Một số cá nhân nhận được "mệnh lệnh" thần thánh đã kiên quyết từ chối không tuân theo - như một người thổ dân các Đồng bằng đã chọn sự tự sát hơn là vâng theo một lời tiên tri ra lệnh anh ta phải trở thành một kẻ giả trang. Cũng như vậy, một số người Sedang Mọi từng nhận được "mệnh lệnh" thần thánh đôi khi đi tới chỗ uống nước tiểu của mình với hy vọng tự trở thành hèn hạ trước con mắt những thần bảo hộ của họ và cố làm cho thần thánh thu hồi sự ban phát không thích hợp của mình lại. Người Mohave tin rằng mọi pháp sư tiềm tàng nếu từ chối lời kêu gọi siêu nhiên thì sẽ thành điên. Tôi đã trò chuyện với một người Mohave từng nằm tại một bệnh viện tâm bệnh công cộng do một sự chẩn đoán - mà theo tôi là có thể bác bỏ được - về chứng loạn tâm hưng cảm - trầm uất. Anh ta đồng ý với những thành viên của bộ lạc mình coi việc anh ta bị bệnh tâm thần như một hậu quả của việc anh ta từ chối làm pháp sư.

Đôi khi những người đã từng chấp nhận "mệnh lệnh" cũng đau khổ cảm thấy sự sai lệch cá nhân của mình trong lối sống của mình và đi tới chỗ tự sát do sự "ủy nhiệm". Thậm chí tôi nghĩ rằng pháp sư - chữa bệnh Mohave trở thành một phù thủy khi về già đã hành động như thế chính là vì xã hội Mohave bắt buộc người phù thủy ấy phải tự mình gây ra việc tự sát. Vì thế, không có một sự khác biệt nào giữa hình thức tự sát do ủy nhiệm ấy và sự tự sát trực tiếp của người thổ dân

các Đồng bằng đã từ chối trở thành *berdache* (pháp sư - tiếng thổ dân). Những nhận xét này buộc chúng tôi phải coi người pháp sư như một kẻ bị nhiễu tâm nặng, hoặc thậm chí như một kẻ bị bệnh tâm thần ở trong trạng thái tạm thời miễn xá.

Nghề pháp sư cũng thường là sai lệch đối với chính bản thân nền văn hóa. Đó là một sự kiện có rất nhiều tư liệu, nhưng lại bị hiểu sai. Do đó, pháp sư là kẻ mà tôi từng gọi ở một bài khác là một "yếu tố phá rối xã hội". Người Mohave khẳng định rằng đó là một kẻ vừa điên vừa hèn. Pháp sư ở Siberia thường nghèo khổ một cách tệ hại và hơi bị khinh rẻ. Tính tham lam của các pháp sư Sedang làm cho người xung quanh ghét họ. Sự cảm nhận thông thường ở con người ấy chỉ phản ánh tính sai lệch văn hóa của người pháp sư, và nó có xu hướng nhiễm bẩn tới cả thái độ của thành viên các tôn giáo gọi là cao cả đối với những vị "thánh" của họ, đến mức theo chính sách hàng ngày, những vị "thánh" ấy cũng chỉ là những kẻ quấy rối. Vị thánh hiền hòa Francois d'Assise đã từng vấp phải một sự chống đối kiên quyết, và việc cứu nước Pháp cũng không ngăn được Jeanne d'Are phải bị thiêu như một kẻ tà đạo trước khi được phong thánh. Cuối cùng, người thầy tu nguyên thủy cũng phải đấu tranh công khai - và lâu dài - với pháp sư.

Cùng với Kroeber, Linton và La Barre, tôi cũng khẳng định rằng pháp sư là một con bệnh về tâm lý.

Thế nhưng chúng ta lại thấy rằng Ackerknecht không đưa ra một sự phân biệt có giá trị nào giữa sự thích nghi và sự lành mạnh tinh thần, ông cho rằng pháp sư là một người "bình thường tự thân", tuy là một kẻ bị "dị bệnh". Tất nhiên tôi không phủ nhận rằng pháp sư đã "thích nghi" được phần nào,

nhưng tôi chỉ nhấn mạnh tới việc ông ta chỉ "thích nghi" với *một bộ phận tương đối ngoài lề* của xã hội và văn hóa của mình. Hơn nữa, dù do hoàn cảnh của ông ta được thể chế hóa đi nữa, thì hoàn cảnh đó vẫn sai lệch với cái Tôi của chính ông ta và đôi khi cả với nền văn hóa của ông ta nói chung. Cuối cùng, pháp sư thường kém thực tế hơn những người bình thường - và Kroeber đã nhắc lại có lý rằng mọi sự phát triển văn hóa đều hướng tới một tính thực tế ngày càng cao. Thế nhưng, tuy Kroeber không nêu lên điều đó thật nổi bật, ông cũng không thể quên rằng luận điểm ấy phù hợp chặt chẽ với quan điểm của phân tâm học cổ điển là thứ phân tâm học nhấn mạnh một cách có hệ thống vào tầm quan trọng của việc chấp nhận hiện thực.

Kroeber còn nói rõ ràng pháp sư còn *ít điên hơn* những kẻ nào bị bộ lạc của họ coi là những người bệnh tâm thần, nhưng lại không giải thích điều đó có nghĩa là thế nào. Nếu ông muốn nói rằng những *triệu chứng* của pháp sư ít có tính bi thảm - hoặc thậm chí có tính tâm lý - hơn những triệu chứng của con bệnh tâm thần như đã được thừa nhận, thì sự khẳng định của ông có thể bị phản bác, vì thật khó tưởng tượng những triệu chứng nào ồn ào hơn những triệu chứng, chẳng hạn, của người pháp sư ở Sibir khi những quyền năng của ông ta xuất hiện. Ngoài ra, không *nhất thiết* có một mối tương quan giữa tính chất rõ ràng và nổi bật của các triệu chứng và mức độ nghiêm trọng của bệnh tâm lý tiềm tàng. Chứng tâm thần phân liệt lúc lên cơn nặng ở một nhà thương điên thường ít "bệnh hoạn" hơn và có những cơ may tốt nhất để chữa khỏi hơn người tâm thần phân liệt "ngầm" và tỏ ra hoàn toàn ngoan ngoãn, sống lay lắt trong một nhà thương bệnh nhân mạn tính.

Hoặc loại chẩn đoán sau đây: hysteria, chứng sợ, chứng nhiễu tâm ám ảnh, chứng nhiễu tâm về tính cách: người ta thấy ngay rằng những loại ấy được sắp xếp theo thứ tự *ngày càng nghiêm trọng* về mặt các *triệu chứng*. Thật ra, những bệnh nhân mắc chứng nhiễu tâm về tính cách hầu như không có một triệu chứng rõ ràng nào theo nghĩa thông thường của từ này. Nói cách khác, tính cách lộ liễu nhiều hay ít của những triệu chứng không phải là một chỉ dẫn về mức độ nghiêm trọng của bệnh tâm lý tiềm tàng. Nhưng có lẽ Kroeber nghĩ tới việc đem đối lập người pháp sư với người nhiễu tâm hay loạn tâm được thừa nhận không phải theo tính chất rõ ràng của các triệu chứng, mà là theo mức độ nghiêm trọng của chứng bệnh tâm lý tiềm tàng. Nếu đó là chủ định của ông, thì ý kiến của ông rất ít có tính đặc thù để được áp dụng vào thực tiễn trong việc thăm dò bệnh tâm lý riêng biệt của pháp sư.

Giống như Kroeber, Linton cũng để cho người ta hiểu rằng pháp sư "ít điên hơn" người loạn tâm được thừa nhận và coi pháp sư như một người bị hysteria. Giả thuyết này mang những hệ quả quan trọng:

a. Nó đối lập pháp sư (nhiễu tâm) với người loạn tâm theo mức độ nghiêm trọng của bệnh tâm lý tiềm tàng, hơn là theo tính chất ồn ào của các triệu chứng;

b. Nó mang một sự chẩn đoán về chứng hysteria, gợi ra một căn nguyên xác định và một hình thái tâm động có thể xác nhận bằng những thử nghiệm khách quan;

c. Nó đặt vào cùng một chuỗi (continuum) cả người pháp sư Sedang tương đối yên lặng và thậm chí thường trầm uất, lẫn pháp sư Sibir bị rối loạn nặng, và sở dĩ như thế có lẽ là vì

một hình thức hysteria cực đoan rất gần giống với một chứng loạn tâm thật sự, và đôi khi thậm chí không thể phân biệt những hình thức đó với số hình thức tâm phần phân liệt;

d. Nó giải thích cho việc ăn mặc cực kỳ lòe loẹt và tính cách phô trương như những triệu chứng của nhiều pháp sư.

Thế nhưng, tuy có thể là đúng về mặt lâm sàng, về mặt tâm bệnh học tộc người, nhưng sự chẩn đoán của Linton lại không giải thích được tại sao một số người bị hysteria trở thành pháp sư, trong khi một số khác vẫn bị nằm lại ở "chứng nhiễu tâm riêng tư" của họ. Thật vậy, nếu tất cả các pháp sư đều có thể là những kẻ bị hysteria, thì chắc chắn rằng ngay cả trong các xã hội nguyên thủy, tất cả những kẻ bị hysteria đều không phải là pháp sư, cả những nhận xét lý thuyết lẫn những dữ kiện thu thập ở điền dã đều gợi ra một cách giải quyết giống nhau về vấn đề này: sự khác biệt mấu chốt giữa người pháp sư và người bị hysteria hoặc người bị loạn tâm "riêng tư" (nhưng được thừa nhận) là ở chỗ *những xung đột của pháp sư được khu trú một cách đặc trưng ở bộ phận tộc người hơn là ở bộ phận đặc ứng trong cái vô thức của ông ta.* Khác với người nhiễu tâm hay loạn tâm "riêng tư", ông ta hoàn toàn không mang phần lớn những triệu chứng của người đó. Để diễn đạt, kiểm soát và đổi hướng những xung lực và những xung đột của mình, ông ta chỉ cần dùng tới nhiều cách thức - mang tính chất nghi thức nói chung - mà văn hóa đem lại cho những ai có những xung đột theo "kiểu quy ước". Tóm lại, pháp sư là người bệnh về mặt tâm lý vì những lý do quy ước và theo lối quy ước. Những xung đột của ông ta - mạnh hơn những thành viên khác trong nhóm ông ta - về căn bản thường (nhưng không phải luôn luôn, xem dưới đây)

thuộc cùng một kiểu và có liên quan với cùng một bộ phận nhân cách của ông ta: cái vô thức tộc người của ông ta. Rất thường khi pháp sư "giống như mọi người" nhưng "hơn mọi người". Điều đó giải thích tại sao những thành viên bình thường trong bộ lạc sẵn sàng hưởng ứng những xung đột nội tâm của ông ta và coi những triệu chứng của ông ta (những hành vi nghi thức) là không có gì đáng lo ngại. Kroeber đã ghi nhận sự sẵn sàng của người nguyên thủy "bình thường" phụ họa với những hành vi và những xung đột của pháp sư hay phù thủy. Theo tôi, điều đó là do pháp sư và sự phô trương của ông ta có vẻ "khác thường" và gây lo ngại cho các cá nhân bình thường, và ông ta nhận ra vẻ "khác thường" ấy ở trình độ vô thức như một "cái gì lạ lùng quen thuộc nhưng đáng lo ngại" (*uncanny: unheimlich*) theo ý nghĩa của Freud.

Hơn nữa, sự chữa trị của pháp sư thường hướng tới chỗ tái hiện cả quá trình bệnh tật lẫn quá trình chủ quan của "sự khỏi bệnh". Vì thế, người ta hiểu tại sao người bệnh có phản ứng với hoạt động chữa trị của pháp sư và tìm thấy ở đó một sự yên tâm và nhẹ nhõm.

Pháp sư đem lại cho người bệnh của mình một loạt những sự tự vệ (những triệu chứng phục hồi) được thừa nhận về mặt văn hóa và thích hợp cũng như có tác dụng làm dịu bớt về mặt tâm lý tộc người. Những sự tự vệ ấy cho phép người bệnh đối phó với những xung đột đặc ứng làm anh ta khổ sở. Vì thế, có thể cho rằng pháp sư thực hiện một "cách chữa trị tâm bệnh học" theo nghĩa *chặt chẽ* của từ này; ông ta chỉ đem lại cho người bệnh cái mà Trường phái phân tâm học Chicago gọi là một "kinh nghiệm tình cảm điều chỉnh" (expérience affective corrective), giúp cho người bệnh tổ chức lại hệ thống

tự vệ của mình mà không để cho anh ta đạt tới chỗ thật sự có ý thức về bản thân mình (insight), mà nếu không có điều đó thì không có sự chữa khỏi thật sự được. Chẳng hạn, theo M. E. Opler, pháp sư người Apache có thể chữa khỏi những "chứng máy cơ" (rất ì đối với trị liệu tâm lý) bằng cách thay chúng bằng một sự cấm kỵ. Những nhận xét tương tự cũng giải thích tại sao, trong nhiều nhóm nguyên thủy, bản thân pháp sư vốn là một người bệnh cũng được một pháp sư khác chữa khỏi. Chính Kilton Stewart đã tập hợp những thông tin chi tiết nhất về loại bệnh "dạy dỗ" hay "nhập môn" này[1]. Trong những sự chữa trị ấy, mọi cái diễn ra như thể việc chữa trị chỉ là nhằm thay thế những xung đột và những sự tự vệ đặc ứng bằng những xung đột quy ước về mặt văn hóa và bằng những triệu chứng nghi thức hóa, mà không bao giờ người bệnh cho rằng những thứ đó có thể dẫn tới khỏi bệnh thật sự.

Như vậy, chính là bằng cấu trúc theo quy ước những xung đột và những triệu chứng của mình, mà pháp sư khác với người nhiễu tâm và người loạn tâm "riêng tư". Việc so sánh giữa những ảo giác của "*một người*" loạn tâm hoang tưởng "riêng tư" ở người Sedang Mọi với những "kinh nghiệm siêu nhiên" của *bất cứ* pháp sư nào[2] trong cùng một bộ lạc ấy cho thấy có một sự giống nhau rõ rệt của những yếu tố, còn những khác biệt giữa hai chuyện đó chủ yếu là ở sự cấu trúc những yếu tố ấy, mà trong trường hợp của pháp sư thì sự cấu trúc ấy là theo kiểu quy ước, trong khi nó không có tính quy ước

1 Việc dẫn ra tài liệu của Stewart hoàn toàn không có nghĩa là tôi đồng ý với việc lý giải hiện tượng này.

2 Sự đối lập giữa "một" (*a*) với "bất cứ người nào" (*any*) được hiểu theo nghĩa do B. Russel gán cho nó.

ở trường hợp người loạn tâm "riêng tư" đi lang thang (đặc ứng). Những sự giống nhau và khác nhau như vậy cũng thấy trong xã hội chúng ta giữa một số kiểu nhân cách được coi trọng về mặt xã hội và những kiểu nhân cách "riêng tư" (đặc ứng) bị đưa vào các bệnh viện tâm bệnh.

Thế nhưng, những sự điên loạn có nội dung theo khuôn phép hay không theo khuôn phép tự bản thân chúng có một tầm quan trọng lớn về mặt chẩn đoán. Cấu trúc và định hướng của "kinh nghiệm siêu nhiên" của mọi pháp sư Sedang - gồm những yếu tố giống nhau trong những biểu hiện điên loạn của *một kẻ* loạn tâm Sedang nào đó - là sản phẩm của hình thức cấu tạo thứ sinh mà người chiêm bao không hay biết, hình thức này nhào nặn việc nhớ lại và kê lại những giấc chiêm bao cũng như những ảo giác được tôn trọng về mặt văn hóa. Chính trong sự nhào nặn thứ sinh ấy, một sự cấu trúc quy ước được áp đặt lên những vật liệu (đôi khi có tính chất tiền ngôn ngữ) xuất hiện ra từ cái vô thức. Hình thức quy ước hóa của sự nhào nặn thứ sinh này chỉ có thể có được trong trường hợp các chủ thể mà "thói phủ định xã hội" của họ không vượt qua một số giới hạn nào đó để trở thành không thể kiểm soát được và ở họ vẫn còn một nhu cầu còn sót lại là vẫn được hội nhập vào xã hội, dù là ở ngoài lề.

Xét về mặt tâm bệnh học, thật vậy, điều quan trọng không phải là nội dung thô sơ của cái vô thức (gần như giống nhau ở mọi người), mà là cái Tôi trên thực tế[1]. Cái làm cho pháp sư khác với một người loạn tâm "riêng tư", đó là sự cấu trúc quy ước ấy vẫn còn là không bình thường một cách rõ rệt - đối với

1 Vào thời bản thân tôi còn là một người phân tích mới mẻ, tôi nói với người phân tích hướng dẫn tôi rằng bệnh nhân của tôi "có một mặc cảm Oedipe thô sơ!". Ông ta trả lời tôi: "Ai mà chẳng có!".

những vật liệu xuất hiện từ cái vô thức ấy; hay nói đúng hơn, sự cấu trúc không có ở người loạn tâm đặc ứng ấy.

Tóm lại, do mắc những rối loạn tâm lý, người nguyên thủy chịu để cho pháp sư chữa trị "khỏi bệnh" và trên thực tế là để cho pháp sư cấu trúc lại theo quy ước đối với những xung đột và những triệu chứng của mình, mà không thật sự hiểu được bản chất những xung đột của mình và không đi tới chỗ tự mình tạo ra những thăng hoa thật sự. Thế nhưng, thật lạ lùng khi thấy Ackerknecht, tuy chính ông cũng cho rằng pháp sư là một bệnh nhân tâm bệnh "được chữa khỏi mà không có ý thức chữa khỏi (trị liệu)", lại phê phán tôi vì đã khẳng định - bằng những lời chặt chẽ hơn ông và trước ông một năm - chính điều đó. Nhưng, điều đó không quan trọng. Điều nghiêm trọng hơn là, với tư cách thầy thuốc, Ackerknecht lẽ ra không được cho phép mình dùng từ "được chữa khỏi" một cách mơ hồ như thế. Không một thầy thuốc tâm bệnh nào lại dùng từ "chữa khỏi" để chỉ một sự thuyên giảm mà bệnh nhân không tự thấy rõ, vì bệnh nhân trong "trạng thái thuyên giảm" vẫn còn dễ bị tổn thương bởi những xung đột cũ của anh ta có thể nổi lên vào bất cứ lúc nào. Một chuyên gia về bệnh giang mai không coi một con bệnh giang mai là đã "khỏi bệnh" chừng nào con bệnh có thể mắc bệnh giang mai một lần thứ hai về mặt lý thuyết và lại có thể có một loạt thương tổn *tiên phát*. Thế mà, không một pháp sư nào được "chữa khỏi" theo ý nghĩa ấy: ông ta chỉ ở trong trạng thái thuyên giảm mà thôi. Ông ta sẽ không phản ứng lại một stress mới bằng một chứng nhiễu tâm *chưa từng có*, mà là bằng một cơn bộc phát mới, còn dữ dội hơn, của những xung đột cũ mà ông ta sẽ tìm cách chế ngự nhờ vào những triệu chứng trước đây đã từng giúp cho ông ta. Trong những trường hợp khác,

những sự tự vệ đã có được sẽ bị xói mòn và mất đi tính hiệu quả của chúng, buộc ông ta phải tự tạo ra những sự tự vệ bổ sung - rất thường khi là những sự tự vệ văn hóa, nhưng có khi là những sự tự vệ đặc ứng - giống như ở một con bệnh giang mai mà những thương tổn tiên phát của anh ta chỉ mới được xóa bỏ bằng một sự chữa trị *không đầy đủ* - xóa bỏ nhưng không chữa khỏi - và, do đó, về sau sẽ trở thành những thương tổn lần thứ hai hay thứ ba.

Trường hợp một pháp sư Sioux tên là Blach Elk minh họa rất rõ cho quá trình này. Bị quấy nhiễu bởi những xung đột văn hóa điển hình, Blach Elk đã có một cách nhìn của pháp sư được nhóm coi trọng và chấp nhận đúng mức để tạm thời làm dịu bớt những xung đột của mình và cho phép ông ứng xử gần như bình thường trong một thời gian.

Tuy nhiên, sau nhiều năm, sự "tự vệ" ấy bị xói mòn đi nên không còn có thể đè nén những xung đột của ông ta được nữa. Do đó, ông ta thấy cần phải thực hiện công khai thứ nghi thức mà cách nhìn của ông ta bắt buộc ông ta phải làm, một nhiệm vụ cho tới lúc đó ông không muốn làm. Theo tâm bệnh học, chúng ta có thể nói Blach Elk đã chuyển từ giai đoạn lặp đi lặp lại sang giai đoạn *acting - out*. Sự tiến triển ấy là đặc trưng cho vòng luẩn quẩn của bệnh tâm lý: sự tự vệ *ban đầu* chống lại xung đột gốc gác tạo ra một loạt những khó khăn[1] đòi hỏi phải tạo ra những sự tự vệ *thứ sinh*. Một quá trình suy thoái như vậy có ở những pháp sư chữa bệnh người Mohave đã trở thành phù thủy: mối xung đột ban đầu của họ có lẽ thuộc kiểu gây hấn, nên những sự tự vệ ban đầu của họ

1 Trái lại, những sự thăng hoa bắt nguồn từ một sự có ý thức thật sự lại không tạo ra những vấn đề mới; do đó hiệu quả của chúng thật bền vững.

không phải là những ý định thăng hoa, mà là những "hình thái phản ứng" nhằm chống lại những xung lực thù địch ấy. Khi họ còn là những pháp sư tiềm tàng, họ phủ nhận những xung lực tàn bạo của mình và, bằng cách đảo ngược chúng, họ quyết định chuyên chú vào thuật chữa bệnh. Nhưng khi sự tự vệ ấy - hoạt động điều trị - bị xói mòn đi, thì một cơn gây hấn mới đột ngột xuất hiện, thúc đẩy người chữa bệnh trở thành phù thủy. Người Mohave, dường như đã hiểu được cơ chế này, nói rõ rằng pháp sư chỉ có thể chữa bệnh mà ông ta cũng có thể gây nên - và, tất nhiên đảo ngược lại. Khi quá trình ấy kết thúc, pháp sư bị coi là thủ phạm một cách kịch liệt do những biểu hiện thù địch công khai của mình, đến mức về mặt tâm lý ông ta bị dồn vào sự tự sát do sự ủy nhiệm: ông ta đề nghị họ hàng những nạn nhân của mình giết chết mình, và rõ ràng với một lối rất khiêu khích - ông ta khoe khoang mình đã giết chết thân thích của họ, khinh thường họ, chế nhạo họ vì đã không trả thù bằng cách giết ông ta, cuối cùng đe dọa yểm chết cả họ nữa[1]. Không có sự minh họa nào tốt hơn cho cái cách mà một "sự thuyên giảm không hay biết" tất yếu dẫn tới sự kịch phát về sau của một xung đột tâm bệnh lý căn bản và dẫn tới rất nhiều triệu chứng và tự vệ không thể kiểm soát được. Trước những biểu hiện cổ điển của động thái tâm bệnh lý, người ta không hiểu được tại sao người ta vẫn có thể khăng khăng nói tới "tính bình thường tự nó" hay "sự chữa khỏi không hay biết".

Tuy có những sự kiện đó, tính không bình thường của pháp sư vẫn bị khăng khăng phủ nhận bởi những người náu mình trong thuyết tương đối văn hóa vào một thời đại mà các

1 Người ta cũng quan sát thấy kiểu ứng xử khiêu khích và tự hủy diệt ấy ở những phù thủy thuộc những vùng văn hóa khác với vùng văn hóa Mohave.

chuẩn mực bị sụp đổ và đi tuyên bố rằng "phong tục là vua - và vua thì không thể sai lầm[1]. Một số luận cứ ít ra cũng đúng bề ngoài và đôi khi thậm chí còn được bịa đặt ra của họ đáng được ghi nhận phần nào; còn những luận cứ khác thì phải bị triệt để bác bỏ.

Chẳng hạn, M.K. Opler có vẻ tin rằng bất cứ người khảo sát điền dã nào cũng đều không chỉ là *quan sát* mà còn *chẩn đoán* các ứng xử khác thường. Thật ra không phải như vậy; chẳng hạn năm 1938, vào thời kỳ mà việc học tâm bệnh học của tôi còn rất thiếu sót khi nghĩ tới người bạn cũ thổ dân Hivsu của mình, tôi đã viết rằng: người pháp sư Mohave là một người hướng ngoại mạnh mẽ. Thế nhưng, vào cuối năm đó, trong một cuộc điều tra điền dã mới, tôi có dịp quan sát Hivsu, khi ông ta hoàn toàn say, ông ta trút ra trước mặt cả một dòng thác ngôn từ thật sự điên loạn. Hôm sau, khi hết say, ông ta vẫn xác nhận với tôi tất cả những gì đã nói với tôi hôm trước, chỉ yêu cầu tôi giữ kín, vì ông ta chưa sẵn sàng để tự sát như một phù thủy. Cũng vậy, cho tới một buổi tối vào năm 1933, tôi vẫn coi pháp sư Sedang Henang là một nhân vật vui tính và vô lo. Nhưng đêm hôm ấy, ông ta lâm vào một tình trạng còn nặng nề hơn một cơn ác mộng - ông ta thốt ra một luồng lời lẽ điên loạn thật sự. Những tiếng kêu "Ma! Ma!" của ông đánh thức cả làng dậy và phải có nhiều người mới kìm giữ được ông ta trong khi ông ta đánh nhau với những bóng ma. Thế nhưng, tuy người pháp sư Sedang ấy được coi như có những mối liên hệ thầm kín với các bóng ma, nhưng dân làng chẳng biết gì mấy về thuyết tương đối văn hóa cũng như chính bản thân Henang lại coi cơn khủng hoảng của ông chỉ

1 *Custom is king* và *The king can do not wrong* là hai thành ngữ được dùng thông thường.

là điều "bình thường". Tất cả họ đều cùng nhau khẳng định rằng ông ta chỉ bị điên (*rajok*) tạm thời mà thôi. Tóm lại, nếu cùng với những người theo thuyết huyền bí để tin vào tính hiện thực khách quan của việc bị ma ám ảnh, thì người ta sẽ thấy ở cơn bột phát của Henang một biểu hiện rối loạn tâm lý tiềm tàng của ông ta.

Opler dường như cũng không hiểu rằng việc xác định tính bình thường là vô cùng bấp bênh hơn việc chẩn đoán tính không bình thường. Nhiều công dân đáng kính có thể là những người paranoia (hoang tưởng bộ phận) thật sự, nhưng họ chỉ bộc lộ trạng thái đó vào cái ngày mà họ tàn sát cả gia đình mình vì mất hết mọi sự kiểm soát đối với bản thân. Người ta biết rằng một chứng hysteria chỉ có một loại triệu chứng, hay thậm chí một chứng vẹo cổ thông thường[1], có thể che đậy một chứng tâm thần phân liệt paranoia tiềm tàng. Một cuộc phẫu thuật thẩm mỹ đơn giản - chẳng hạn, sửa lại mũi bằng phẫu thuật - hay, một đợt điều trị chứng thần kinh da bằng thôi miên, có thể đủ để gây ra một chứng loạn tâm cấp.

Cũng như vậy, báo chí đều đăng tin những trường hợp của các cá nhân được các bệnh viện tâm bệnh giỏi nhất coi là khỏi bệnh và khi cho ra viện thì lại phạm tội giết người hay tự sát ngay sau khi trở về nhà. Nietzsche[2] đã tự hỏi phải chăng có một chứng "nhiễu tâm về sức khỏe tinh thần" và Reider đã tranh luận một cách xuất sắc về hình thức kiềm tỏa nhiễu tâm

---

1 Tôi xin biết ơn thầy thuốc lâm sàng xuất sắc Harold Rosen, thuộc khoa tâm bệnh học trường Đại học John Hookins về những thông báo chi tiết về một trường hợp thuộc loại này - tôi đã tóm tắt những thông báo ấy ở một bài khác.

2 F. Nietzsche (1844 - 1900), triết gia vĩ đại người Đức, cũng bị mắc bệnh nhiễu tâm. Vào những thời kỳ bị bệnh, ông vẫn làm việc và sự làm việc dường như làm cho ông khỏe lại. Cũng như Dostoievsky, những tác phẩm lớn của Nietzsche thường ra đời vào những lúc đau (ĐLT).

khi người bệnh muốn tỏ ra là bình thường. Tóm lại, nhà tộc người học, viên chức địa phương hay nhà truyền giáo ít hiểu hoặc không hiểu về tâm bệnh học chỉ có thể thuật lại những ứng xử khác thường mà mình có dịp quan sát. Phải là thầy thuốc lâm sàng dày kinh nghiệm mới nêu ra sự chẩn đoán mà người quan sát tập sự không có khả năng chẩn đoán. Vì thế, người ta không còn tin vào Opler nữa khi ông khẳng định rằng tất cả các pháp sư Ute đều bình thường, giống như tôi từng viết vào năm 1938 - khi những hiểu biết tâm bệnh học của tôi còn thiếu sót - rằng pháp sư Mohave là một người hướng ngoại quá mạnh mẽ.

Những nhận xét trên đây chỉ có liên quan với một số khái niệm sai lầm thuần túy về kỹ thuật.

Thế nhưng nguồn gốc thật sự của những quan niệm sai lầm - những quan niệm của thuyết tương đối văn hóa - là việc không chịu phân biệt giữa *lòng tin* và *kinh nghiệm*. Chẳng hạn, pháp sư Uet mà Opler trình bày với chúng ta như một khuôn mẫu cân bằng và có lý trí *đã cảm thấy* có một Homunculus - Diệt - cái Thiện trong bản thân mình; ông ta cũng cảm thấy rằng những quyền năng pháp sư của mình có thể quay lại chính cá nhân mình và ông ta không thể kiểm soát được những xu hướng hủy diệt cố hữu của chúng, - sau cùng, có khi ông ta không thể van xin Homunculus ấy đừng sử dụng những quyền năng xấu xa của nó được. Ở tất cả những điều đó, Opler chẳng thấy gì là không bình thường cả, đó là những tín điều của người Ute nói chung - và xin nói thêm, đó cũng là tín điều của nhiều bộ lạc khác. Dựa vào những luận cứ của mình, ông còn nói tới những rủi ro của con trai một pháp sư Ute nào đó, người này do tìm cách có được

những quyền năng pháp sư bằng cách rút ngắn thủ tục văn hóa bình thường với những phương tiện đặc hiệu, đã bị mắc chứng mù hysteria ngay lập tức. Chỉ nhờ có những chăm sóc của một pháp sư lớn tuổi hơn thì anh ta mới nhìn thấy lại và sau đó có thể đạt được những quyền năng pháp sư theo đúng phương pháp truyền thống. Nếu câu chuyện ấy chứng minh rằng việc đạt tới những quyền năng pháp sư là một "quá trình phục hồi", thì câu chuyện ấy không xác minh chút nào cho những quan điểm của Opler coi pháp sư là một cá nhân bình thường và pháp thuật là một triệu chứng, hay nói đúng hơn, là một hội chứng phục hồi, do văn hóa mang lại, ngoài ra còn chứng minh cho lòng tin hết sức phổ biến, theo đó việc đạt tới những quyền năng pháp sư bao giờ cũng đi sau một chứng loạn tâm.

Tôi đã từ bỏ gần như mọi hy vọng thuyết phục các tông đồ của thuyết tương đối văn hóa - họ là những người không chịu nghe theo các sự kiện cũng như logic - rằng vấn đề thật sự chỉ là vấn đề sự khác nhau giữa *lòng tin truyền thống và kinh nghiệm chủ quan*. Đối với một nhà vật lý, biết công thức gia tốc rơi của các vật thể: s = 1/2 gt2 là một việc, còn nghiệm thấy gia tốc ấy dưới hình thức *ảo giác* (tương tự như nhảy dù) mỗi khi anh ta phát biểu công thức ấy lại là một việc khác hẳn. Cũng vậy, đọc những tác phẩm nói về mặc cảm Oedipe là một việc, còn *sống lại* mặc cảm Oedipe của mình trên giường khám phân tâm học lại là một việc khác hẳn. Hiện nay, chính Giáo hội Giatô giáo cũng thừa nhận sự phân biệt ấy và hỏi ý kiến một nhà tâm bệnh học trước khi chấp nhận tính đích thực của một giấc chiêm bao hay của mọi kinh nghiệm có vẻ siêu nhiên, *ngay cả khi nó hoàn toàn phù hợp với giáo lý, với những khuôn mẫu và những tiền lệ của kinh nghiệm "tâm linh"*.

Tôi gần như thấy xấu hổ khi nhấn mạnh tới một điểm lẽ ra là rất tự nhiên, nhưng sự bướng bỉnh của những người theo thuyết tương đối văn hóa lại buộc tôi phải bày đặt ra hai ví dụ giả thuyết để có thể nhấn mạnh rõ ràng sự khác nhau giữa một lòng tin và một kinh nghiệm chủ quan phù hợp với òng tin ấy.

1. Mọi thầy tu Hồi giáo đều tin chắc rằng Thiên đường có đầy những mỹ nhân đã mất trinh rồi, nhưng lại trở thành trinh nữ. Đối với ông ta, đây là một tín điều: chính ông ta tin vào điều đó, giảng cho tín đồ và mong đợi họ tin vào điều đó. Nhưng một chàng Ali ben Mustapha nào đó, một người bán xoong chảo trong làng tự cho mình có thể xác nhận những lời giảng của thầy bằng kinh nghiệm cá nhân của mình; anh ta quả quyết là đã ở trên Thiên đường, đã phá trinh một mỹ nhân, đã chứng kiến sự khôi phục lại trinh tiết của nàng và lại phá trinh nàng lần thứ hai, khiến tôi tin chắc rằng thầy tu sùng tín kia đã gửi anh ta tới một bệnh viện tâm thần, hay thực hiện một nghi thức làm anh ta cân bằng tâm thần.

2. Dante[1] đã nói trong một cuộc trò chuyện riêng tư - do đó, có thể đáng tin - về những gì ông đã từng nói công khai - bằng những câu thơ bất tử - và do đó, không đáng tin - rằng Virgile đã dẫn ông, Alighieri Dante, đi từ Florence qua Địa ngục và Luyện ngục, và bạn bè nhà thơ đã cấp tốc mời một thầy thuốc và một linh mục trừ tà đến vì sợ Giáo hội lên án ông có thuật gọi hồn và tà đạo.

---

1 Alighieri Dante (1265 - 1321), nhà thơ vĩ đại Italia, thời đầu Phục hưng. Trong tác phẩm *Thần khúc* của mình, Dante đã kể lại câu chuyện ông được nhà thơ La Mã Virgile (70 - 19 tr.CN) dẫn xuống Luyện ngục và Địa ngục. Điều này trái với niềm tin của Kitô giáo chính thống, nên rất dễ bị vu cho là tà đạo (ĐLT).

Đối với bộ lạc Ute, tin rằng trong pháp sư có một Humunculuts - Diệt ác là một việc, còn việc một pháp sư Ute cảm thấy có humunculuts ấy trong bản thân mình lại là một việc khác hẳn. Lẫn lộn điều này với điều kia có nghĩa là không chịu phân biệt cái tâm lý với cái xã hội học. Tóm lại, pháp sư không phải là người nhiễu tâm vì ông ta *chia sẻ lòng tin* của bộ lạc mình, nhưng ông ta là người nhiễu tâm vì trong trường hợp *riêng của ông ta*, và chỉ trong trường hợp của ông ta, *niềm tin* ấy vì những lý do nhiễu tâm đã biến thành một kinh nghiệm chủ quan, kinh nghiệm này lại được cấu trúc về mặt văn hóa theo kiểu ảo giác, làm thành một phần trong hội chứng phục hồi trạng thái pháp sư. Có lẽ điều còn quan trọng hơn nữa là chính những người nguyên thủy thừa nhận tính không bình thường *tâm bệnh* của một trạng thái không bình thường ngay cả khi trạng thái đó được hoàn toàn thừa nhận và thậm chí còn được coi là cần thiết cho một nghi thức tôn giáo hay siêu nhiên nào đó. Xin nói thêm rằng Platon[1], người từng phân biệt trong *Phédre* giữa chứng điên "phàm tục" - một chứng điên thuần túy chỉ có người chữa bệnh chữa khỏi - với cơn "thần bí" có ý nghĩa tôn giáo ở Pythie, mới thật biết rõ chứng điên mà ông nói tới là gì, trong trường hợp này cũng như trong trường hợp kia. Nhưng chính bản thân Platon cũng băn khoăn tự hỏi rằng một cơn kịch phát *tự phát* không có tính chất nghi thức như vậy là một hình thức điên "thần thánh" hay "lâm sàng". Chẳng hạn, trong *Cratyle*, một Socrate rõ ràng ở trong trạng thái hưng cảm nhẹ (hypomanie) đã phun ra một tràng những trò chơi từ nguyên, đã được ông

1 Platon (427 - 347 tr.CN), nhà triết học Hy Lạp vĩ đại; *Phèdre* và *Cratyle* là hai trong mấy chục tác phẩm của ông. *Phèdre* trình bày về cơ cấu của linh hồn và quan hệ giữa các thành phần của nó với nhau. *Cratyle* nói về học thuyết lý tưởng của Platon, mà ở đây Socrate như là một nhân vật đối thoại (ĐLT).

so sánh sự giỏi giang ấy một cách nửa kính trọng, nửa hài hước với một cơn kịch phát bói toán, và điều đó cho thấy rằng cả đối với Platon, ranh giới giữa lòng tin sùng kính với sự chẩn đoán lâm sàng là ít rõ ràng hơn ở *Phèdre* của ông. Hơn nữa, khi ông để cho hiểu rằng sự phô trương của Socrate ít ra là không bình thường chút nào, thì ông đã nói lên một ý kiến có giá trị về tâm bệnh học. Dù có bị ám ảnh bởi thiên tài của Socrate, không một người Hy Lạp bình thường nào thích những trò chơi từ nguyên theo truyền thống lại có thể cố ý tuôn ra không ngớt cả một tràng chơi chữ ngẫu hứng như vậy cả[1], vì sự kịch phát ấy càng tăng thì lại càng làm cho anh ta lẫn lộn từ này với từ khác. Chỉ có thể chấp nhận một tình huống thuộc loại ấy về mặt tâm lý khi có một cơn bộc phát tạm thời của "quá trình ban đầu" (Freud) hay của "tâm thức tiền logic" (Lévy-Bruhl)[2]. Tôi đã có dịp phân tích một bệnh nhân (*borderline*) tách các từ ra thành các âm tiết, sau đó chơi trò tìm từ nguyên của chúng "để hiểu từ đó", tức là để nắm được nghĩa của nó. Do đó, tôi cho rằng trong *Cratyle*, Platon đã mô tả một mặt không bình thường về mặt lâm sàng của nhân cách người thầy xuất sắc của mình - và đó cũng là một mặt của tính không bình thường của chính ông[3].

Về nhiều mặt, điều lý thú hơn nữa là, theo một số bộ lạc, pháp sư có thể trở thành không bình thường theo hai hay thậm chí ba cách. Chẳng hạn, việc đạt được những quyền

1 Người chơi trò chơi chữ thông minh xuất sắc được Freud nói tới không có một sự hứng khởi giống như sự hứng khởi của Socrate.

2 *Witzelsucht* (một "chứng nghiện" trò chơi chữ) cũng thấy có ở diễn biến của một số bệnh thần kinh, có lẽ do một sự "tan rã" của những chức năng cấp cao, kéo theo một sự "giải thoát" các chức năng cấp thấp, như Jackson hiểu.

3 Ở đây tôi không thảo luận về cái cách *Cratyle* cũng phản ánh một mặt không bình thường của chính Platon. Tôi sẽ làm điều đó ở một chỗ khác.

năng pháp sư thường xảy ra sau một giai đoạn loạn tâm mà, tuy có những mặt siêu nhiên của nó, xét đến cùng, nó vẫn là một sự rối loạn "lâm sàng" thật sự. Hơn nữa, pháp sư rất có thể là không bình thường về mặt pháp thuật cũng như về mặt đặc ứng. Chẳng hạn, người Mohave cho rằng các pháp sư đều "điên" chỉ vì đó là pháp sư, nhưng ngoài ra cũng có thể mắc một chứng không bình thường thông thường ("lâm sàng"). Hơn nữa, theo lý thuyết Mohave, hai hình thức điên ấy là độc lập với nhau[1]. Chẳng hạn Tcavakong là "điên" về hai mặt; với tư cách *pháp sư* và phù thủy Mohave, ông ta chủ yếu mắc chứng điên pháp sư, nghĩa là có tính hủy diệt và tự hủy diệt, còn với tư cách riêng tư thì ông ta *chủ yếu* là kẻ động kinh khác và, theo tín ngưỡng Mohave, nó không hề có quan hệ gì với chứng điên pháp sư đặc thù của ông ta cả. Cũng như vậy, tôi đã chứng minh (trên đây) rằng cơn điên loạn ban đêm của pháp sư Henang được người Sedang coi là một cơn điên thông thường, dựa vào lý thuyết "tâm bệnh học" của họ mà không phải vào những tín ngưỡng có liên quan với pháp sư và với pháp thuật, vì sự khác biệt duy nhất ở đây là với tư cách (ngẫu nhiên) pháp sư của ông ta, khiến ông ta quen thuộc với những sức mạnh siêu nhiên, những ảo giác của ông ta *nhất thiết* mang hình thức những bóng ma mà ông ta phải đánh lại, chứ không phải là những kẻ thù hay, chẳng hạn, một con hổ[2].

---

1 Theo nghĩa người ta có thể cùng một lúc mắc chứng sưng phổi và bị gẫy một chân.

2 Tất nhiên, không nhất thiết cứ phải là một pháp sư mới nằm mơ (dưới hình thức ảo giác) mình bị những bóng ma vây bủa, nhưng pháp sư bị rối nhiễu nặng *có lẽ* làm mồi cho loại ảo giác ấy thường xuyên hơn và có hệ thống hơn một kẻ khác. Việc đưa những tín ngưỡng văn hóa phi lý vào hệ thống điên loạn của người không phải là pháp sư là đối tượng của những sự giải thích dưới đây.

Còn về luận cứ lỗi thời coi "tính ích lợi xã hội" của pháp sư như một bằng chứng về tính không bình thường của ông ta, cũng giống như nhà thơ hay nhà bác học là "có ích" do chứng nhiễu tâm của mình, để rồi khẳng định rằng tính ích lợi ấy chứng tỏ ông ta đúng là không bị nhiễu tâm, thì loại lập luận luẩn quẩn ấy không đáng để bác bỏ, ngoài việc nhà thơ hay nhà bác học thật sự là người sáng tạo *bất chấp* chứng nhiễu tâm của mình chứ không phải *nhờ có nó*.

Trước khi nói tới sự ích lợi của pháp sư, trước hết phải nói rõ pháp sư có ích theo lối nào. Thật sự, một con bò con có hai đầu mới đẻ ra đã chết có thể có giá trị lớn hơn một con bò con bình thường còn sống: được đưa tới một hội chợ phiên, nó có thể đem lại nhiều tiền hơn một con bò con bình thường - dù đó là một con vật đắt giá - ở một cuộc thi nông nghiệp vì con bò con hai đầu không phải là bình thường.

Wagner von Jauregg đã có thể làm ngừng lại quá trình giang mai thứ ba bằng cách cấy vi trùng sốt rét của những người bị mắc bệnh giang mai, nhưng sự ích lợi của bệnh sốt rét như một phương tiện đình chỉ bệnh giang mai chưa đủ để làm cho nó trở thành *không bệnh*; nó vẫn là một bệnh mà sau đó người ta vẫn phải chữa. Cũng như thế, ngày xưa người ta chữa trị một số bệnh nhiễm trùng bằng cách làm nảy ra một áp xe kết tụ, mà đến lượt nó phải được chữa lành.

Sự ích lợi của pháp sư cũng thuộc loại này. Cái tương đương gần nhất với nó về mặt lâm sàng là một đứa trẻ loạn tâm đóng vai trò một "kẻ điên do ủy nhiệm" trong một gia đình mắc chứng nhiễu tâm tiềm tàng. Chính là gia đình mắc bệnh. Đứa trẻ "điên do ủy nhiệm" là "có ích" cho gia đình nó

vì nó sẽ được gia đình lấy lại từ tay nhà tâm bệnh học ngay khi tình trạng của nó khá lên. Thật vậy, nếu vật bung xung tâm lý ấy khỏi hẳn thì gia đình đó lập tức trở thành nhiễu tâm hiển nhiên[1]. Thế nhưng, tuy những đứa trẻ như vậy "có ích" cho gia đình của chúng một cách hiển nhiên, các nhà tâm bệnh học trẻ em vẫn cho là cần phải chữa trị đứa trẻ "điên do ủy nhiệm" ấy cũng như gia đình nó. Sự rối loạn tâm thần của pháp sư chỉ "có ích" cho bộ lạc ông ta theo nghĩa đó mà thôi. Cũng giống như đứa trẻ kia điên nhân danh những "người khác" và vì họ, chừng nào chứng điên *của nó* cho phép *họ* giữ được vẻ cân bằng tâm lý. Xã hội hiện đại cũng có những "kẻ điên do ủy nhiệm" của nó, nhưng chúng ta chưa thể xem xét vấn đề ấy ở đây.

Một vấn đề khác hẳn là vấn đề do Boyer đặt ra, khi dựa vào sự ghi chép tộc người học, vào những cuộc trò chuyện phân tâm học và vào những trắc nghiệm lâm sàng, ông chứng minh một cách thuyết phục rằng trong một số bộ lạc Apache đang tan rã nhanh chóng, pháp sư nói chung *ít* nhiễu tâm *hơn* phần lớn những thành viên của bộ lạc mình. Tuy tôi công nhận giá trị của sự nhận xét ấy, tôi vẫn cho rằng Boyer đã lầm khi ông bác bỏ lý thuyết của tôi về tính không bình thường của pháp sư; tôi cũng cho rằng những nhận xét của Boyer có thể được tiên đoán và được diễn dịch từ lý thuyết của tôi, mà những nhận xét ấy chỉ là những sự xác nhận tốt nhất mà chúng ta có hiện nay.

Cái nút của vấn đề là ở chỗ ngày nay những bộ lạc Apache ấy không những đang tan rã, mà chúng hầu như đã ngừng

1 Cũng vậy, một người vợ nhẫn nhục và đầy tận tụy của một kẻ nghiện rượu có thể trở thành một mụ nghiện rượu khi chồng bà ta thôi uống rượu.

hoạt động như những xã hội độc lập sống theo một ethos sinh động và gắn kết. Vì thế, diện mạo nhân cách trung bình của người Apache không phải là pháp sư đã nhắc lại đúng từng điểm một và dưới hình thức gần như biếm họa sự mô tả của tôi về nhân cách rối loạn và nghèo nàn của người da đỏ trung bình đang sống ở một khu bảo tồn. Trong một xã hội *như vậy*, người pháp sư chắc chắn *ít bị* rối loạn *hơn* người không phải là pháp sư... và điều đó thậm chí xảy ra ngoài việc người pháp sư đó có thể bị rối loạn *nhiều hơn* dù không được đưa đi bệnh viện. Trong kiểu xã hội đó, pháp sư còn có thể mượn ở ethos bộ lạc thổ dân (ngày xưa còn bền vững nhưng bây giờ thì đang biến mất) cái "giải pháp" (= hội chứng phục hồi) cho những xung đột nhiễu tâm của ông ta. Nói cách khác, ông ta còn nắm được một kiểu, ít ra một khuôn mẫu giúp cho ông ta cấu trúc những sự tự vệ và những hội chứng phục hồi của mình. Trái lại, người không phải là pháp sư đã không còn hiểu được những phong tục cũ nữa thì không còn có ý chí nữa, xét về mặt tâm lý học[1]. Chính vì thế "làm pháp sư" - tức là có một chứng nhiễu tâm - đối với người nhiễu tâm Apache có nghĩa là thực hiện đúng những chức năng tổ chức toàn bộ nhân cách giống như những chức năng mà từ lâu tôi đã gán cho những chứng nhiễu tâm và loạn tâm đã được ổn định.

Còn hơn thế nữa! Thuyết siêu nhiên (mà dưới đây chúng ta sẽ thấy là nó chống xã hội) rõ ràng chống chọi tốt hơn với những biến đổi văn hóa, thậm chí là tàn bạo, mà những lĩnh

1 Nói theo lối ẩn dụ, pháp sư vẫn còn giữ chiếc tên và những mũi tên từ đời ông mình, trong khi người không phải là pháp sư phải cố bắn những viên đạn cacbin bằng một chiếc cung trẻ em, mua ở một cửa hàng bán lẻ.

vực thực tiễn của văn hóa, khi phải thử thách hàng ngày với cuộc sống hiện thực lại tỏ ra yếu ớt[1].

Trên khắp thế giới, có nhiều rối loạn tộc người khác nhau. Mỗi vùng văn hóa, và có thể cả mỗi nền văn hóa, ít nhất có một hay thường là nhiều thứ rối loạn đặc trưng thuộc loại này. Thật ra, tôi có cảm tưởng - nhưng ở đây tôi chưa định thảo luận - rằng số lượng và tính đa dạng của những rối loạn trong một nền văn hóa nhất định phản ánh mức độ định hướng tâm lý của nền văn hóa đó, nghĩa là nói lên tình trạng toàn cả xã hội chú trọng tới cá nhân và nhân cách của nó đến mức nào. Vì thế, tôi có thể dễ dàng minh họa những quan điểm lý thuyết của mình bằng một sự kiện lấy từ Trung Phi hay một sự kiện khác lấy từ người Eskimo, những tư liệu tản mạn như vậy, ngoài việc làm cho bạn đọc lạc hướng, cũng không cho phép tôi rút ra hai mặt thật sự cốt yếu của vấn đề: sự cấu trúc phức tạp của những rối loạn tộc người và tính chất nhiều chiều của chúng. Do đó, tôi sẽ lấy những thông tin có liên quan với một số hạn chế những rối loạn tộc người, được nghiên cứu tương đối kỹ và thấy có trong những xã hội mà văn hóa của chúng không thật quen thuộc đối với tôi lắm làm chỗ dựa cho quan điểm của tôi. Việc nghiên cứu sâu chỉ một trường hợp rối loạn tộc người tạo ra những kết quả giống hệt với những kết quả thu được bằng nghiên cứu so sánh, do đó hời hợt, về tất cả những rối loạn thuộc kiểu này, sự giới hạn cố ý về phạm vi những ví dụ của tôi ấy không hề quyết định giá trị của những kết luận lý thuyết của tôi chút nào.

---

1 Những lợi thế ấy vượt lên sự bất lợi - nếu có một sự bất lợi như thế - là tôi phải nghe những lời trách cứ của các tông đồ của thuyết tương đối văn hóa (như M. K. Opler) rằng những lý thuyết của tôi chỉ thích hợp với những thứ rối loạn ấy và với những nền văn hóa có những rối loạn ấy xảy ra. Tôi chỉ có một sự nhân nhượng theo nghĩa này: tôi chỉ dẫn ra rất ít ví dụ lấy từ những tài liệu do tôi thu thập ở điền dã.

Những rối loạn tộc người thường được bàn tới nhiều nhất là *amok* và *latah* của người Mã Lai, trạng thái *berserk* của người Scandinaves cổ, *imu* của người Ainous, *windigo* của người Algonquins ở Canada, Chó - Điên - muốn - chết của người da đỏ Đồng bằng, hội chứng Não lòng của người Mohave, tật giả trang của hai nhóm sau cùng, và một số rối loạn khác. Trong phần lớn các trường hợp, mỗi nhóm có những lý thuyết rõ ràng về bản chất và nguyên nhân của những rối loạn ấy và có những ý niệm cụ thể về những triệu chứng, sự tiến triển của chúng và về việc chẩn đoán chúng. Khi một rối loạn thuộc loại này mang những hình thức đặc biệt gây xúc động, hoặc có thể gây ra một cuộc khủng hoảng chung, hay cả khi nó kích thích sự tưởng tượng của nhóm, thì nó đạt tới một "khối xã hội" (masse sociale) lớn đến mức những biện pháp đặc biệt có thể được dùng để kiểm soát nó và, có thể, để lợi dụng nó theo hướng có lợi cho nhóm. Chẳng hạn, trước một cuộc chiến đấu, người Vikings[1] tính tới chuyện một số người trong bọn họ sẽ trở thành *berserk* trong ngọn lửa chiến đấu và trong trạng thái ấy sẽ được vài chiến công góp phần vào chiến thắng. Người da đỏ Crow dành một vị trí trong việc bố trí chẩn đoán cho Chó Điên, dù rằng anh ta chẳng có gì ích lợi về quân sự cho họ cả, vì anh ta đi đánh nhau tay không. Cơn *amok* là một đề tài trở đi trở lại của sử thi bằng văn xuôi *Pikayat Hang Tuah* mà đỉnh cao có lẽ là cuộc quyết đấu giữa Pang Tuah và người bạn cũ Hang Jebat của anh ta, kẻ đã từng nổi lên chống lại nhà vua của mình và đã trở thành người thường có *amok*. Tiếng kêu "amok! amok!" là một tín hiệu được thừa nhận về mặt xã hội, người Mã Lai thường phản ứng với nó hơi giống với việc chúng ta

1 Vikings là một tộc người ở Bắc Âu, dũng mãnh, giỏi đi biển, nên chuyên sống bằng nghề cướp biển (ĐLT).

phản ứng khi có tiếng còi báo động. Thật ra, tập quán *amok* có ảnh hưởng tới cả công nghệ Mã Lai. Người kêu *amok* bị một ngọn lao đâm phải cứ chạy lên chạy trước, dù cho mình thỉnh thoảng bị đâm thêm, nhằm tiến sát tới địch thủ để giết chết nó bằng chiếc *kris* (kiếm ngắn); vì thế người Mã Lai đi tới chỗ chế tạo những ngọn giáo có hai mũi sắt tạo thành một góc nhọn để ngăn kẻ điên loạn tiến sát tới mình, giống như trong một cuộc săn lợn lòi ngày xưa người ta dùng một ngọn lao bên dưới lưỡi của nó có một thanh ngang để ngăn con vật tiến gần sát tới người đi săn một cách nguy hiểm bằng cách xuyên mình qua ngọn lao. Người ta cũng cho rằng quân đội Mỹ đã bỏ khẩu súng lục cỡ 38 để dùng cỡ 45, vì chỉ cần một viên đạn cỡ này có thể hạ đổ một kẻ thù dù chỉ làm cho kẻ đó bị thương ở tay, trong khi một viên đạn cỡ 3 ly không thể làm cho người kêu *amok* ngã gục (juramentado) vì người đó mang áo giáp dày, dù đã bị trúng đạn ở bụng hay ở ngực. Cuối cùng, ở nhiều thành phố Mã Lai, ngày xưa người ta thấy ở những góc phố có những chiếc gậy chĩa nhánh do giới cầm quyền đặt lên đó để cho phép dân chúng chặn được những người kêu *amok* mà không để cho anh ta đến quá gần. Những chiếc gậy chĩa nhọn ấy giữ một vai trò gần giống những người cảnh báo công cộng trong các thành phố hiện đại của chúng ta, trong trường hợp khẩn cấp có thể báo động cho sở cảnh sát hay đồn chữa cháy gần nhất.

Cuối cùng và nhất là do sự chuẩn mực hóa của chúng về mặt văn hóa, những rối loạn ấy không chỉ thường được dùng làm khuôn mẫu cho những ai, vì một lý do nào đó, mắc các chứng rối loạn tâm thần, mà hơn nữa, một ứng xử không bình thường như vậy cũng có thể được gây ra bởi một số lớn những kích thích khác nhau, như đã được chứng tỏ ở tính cực

kỳ đa dạng của những tình huống tạo thành một lý do hay một sự kích thích để chạy kêu *amok* đối với một người Mã Lai.

Tóm lại, tâm bệnh học tộc người - và đây là một trong những đóng góp căn bản của nó - cho chúng ta biết, nhất là trong những tình huống stress, *chính văn hóa đem lại cho cá nhân những chỉ dẫn về những "cách lạm dụng"*. Đó là những chỉ dẫn về cách lạm dụng mà Linton gọi là những "khuôn mẫu không được làm"; mọi cái xảy ra như thể nhóm nói với cá nhân rằng: "Đừng làm điều đó, nhưng nếu anh làm thì phải hiểu chúng tôi phải trị anh như thế nào". Trước khi chỉ ra rằng chính những rối loạn tộc người đã tạo thành những khuôn mẫu không được làm, tôi xin xem xét kỹ hơn khái niệm về kiểu "khuôn mẫu" ấy.

Tôi trách Linton chỉ áp dụng công thức xuất sắc của ông vào ứng xử lệch lạc *cá nhân* mà không nói rõ bản chất của những khuôn mẫu xã hội, theo đó xã hội đã cấu trúc trước những ứng xử xấu của cá nhân. Tôi sửa lại một phần nào thiếu sót đó, bằng cách dựa vào công thức của Linton, tôi tạo ra khái niệm về thói tiêu cực xã hội (négativesme social) và chỉ ra - lúc đầu khá dè dặt - rằng thói tiêu cực xã hội ấy có thể biểu hiện không chỉ ở trình độ ứng xử cá nhân mà cả ở trình độ các quá trình xã hội. Chính sự gợi ý đã có từ ba mươi năm nay ấy đã giúp tôi nói rõ ràng và phát triển thành một lý thuyết rành mạch.

Mọi xã hội đều không chỉ mang những mặt "chức năng" để khẳng định và duy trì tính toàn vẹn của nó, mà cả một số tín ngưỡng, giáo điều và xu hướng đi ngược lại, phủ nhận và phá hoại không chỉ những hoạt động và cấu trúc cốt yếu của nhóm mà đôi khi cả sự tồn tại của chính nó nữa. Đó là trường hợp, chẳng hạn, của Ấn Độ

giáo là thứ tôn giáo phủ nhận tính hiện thực của thế giới cảm tính, coi thế giới đó chỉ là một ảo ảnh thuần túy (maya); về nhiều mặt, cách nhìn nhận cái hiện thực ấy cũng là cách nhìn nhận của thuyết Platon. Cũng tương tự như vậy, Phật giáo khuyến khích con người trốn chạy sự tồn tại và tự tách mình khỏi người thân của mình, đến mức Alexander nói một cách đúng đắn rằng nó là việc tập sự một hình thức chứng ngộ giả tạo. Những nhận xét như thế cũng có giá trị đối với yoga, với sự tu hành ẩn dật và những thái độ thuộc loại đó.

Ở một trình độ khác, xã hội Trung cổ tự lên án mình vì nó không thực hiện được lý tưởng thần quyền của "Nước Chúa" do thánh Augustin nêu ra. Đã có nhiều giáo hoàng và nhà thần học xuất sắc cho rằng mọi chính quyền trần thế đều là xấu về căn bản, và lên án nhiều hoạt động xã hội - kinh tế cốt yếu, cần thiết cho sự tồn tại của mọi xã hội, như là những tội lỗi, với cái cớ là những hoạt động ấy chứng tỏ một sự gắn bó tội lỗi với những điều dưới trần thế này. Nhưng xã hội Trung cổ có thể đã ngừng tồn tại nếu không có nhiều người chuyên chú vào những công việc cần thiết ấy, cho nên nó vẫn phải thực hiện những công việc này, hoặc bằng những cách đi vòng, hoặc bằng cách cưỡng bức những kẻ khác, người Do Thái, người Sarrasins và những người nghèo khổ khác, làm những công việc ấy. Người Kitô giáo có thể sống mà tránh được mọi tội lỗi vì người nghèo khổ "tội lỗi" đã chịu tội lỗi thay cho anh ta, cũng giống như hành vi xấu xa về tính dục của người đàn bà mại dâm *chỉ mới cách đây chưa lâu* còn cho phép con gái nhà gia giáo giữ được sự trinh tiết. Tóm lại, cái xã hội Trung cổ ấy, trong khi muốn lên "Nước Chúa", nơi mà những hoạt động xã có ích cho xã hội không còn cần thiết nữa, lại tìm được cách thực hiện hay bắt người khác

thực hiện những hoạt động nghịch đạo ấy, và đã thực hiện *mutatis mutandis* (có thay đổi cần thiết) và dưới hình thức biếm họa lời cầu nguyện nổi tiếng của Thánh Augustin: "Xin Chúa hãy để cho con trinh tiết... *nhưng chưa phải bây giờ*".

Sự xung đột giữa lý tưởng tiêu cực về mặt xã hội và những yêu cầu chức năng của xã hội cũng có thể bùng lên ở trình độ cá nhân. Có lẽ bằng chứng rõ nhất của sự xung đột thuộc loại này là điều mà Marc Aurèle để lại cho chúng ta trong những *Méditations* (Suy tưởng). Vị "thánh khắc kỷ" này (như J.H. Rose gọi ngài), khi thực hiện những bổn phận hàng đầu của mình, không những một cách tận tụy mà còn xuất sắc nữa, đã không bao giờ khinh thường chúng và coi chúng như một trở ngại đối với việc thực hiện lý tưởng khắc kỷ của mình. Thế nhưng, vì hiển nhiên rằng sự khinh thường của xã hội đối với những hoạt động có ích nhất đối với ông và đối với những ai thực hiện chúng[1] là một biểu hiện của các xu hướng tự hủy diệt của ngài, nên tôi cho rằng sự khắc kỷ của Marc Aurèle gần như tự nó đủ để giải thích sự suy thoái và sụp đổ của đế chế La Mã.

Có lẽ Linton nghĩ tới kiểu lý tưởng xã hội *chống xã hội* ấy khi ông nêu ra khái niệm của mình về khuôn mẫu hành vi xấu, nhưng hiển nhiên là những thái độ đó cũng chính là những khuôn mẫu thuộc loại này. Thật vậy, chúng tạo thành khuôn mẫu hành vi xấu đích thực, theo nghĩa chúng phản ảnh trung thành chứng bệnh tiêu cực xã hội (négativisme social) của xã hội và sự phủ nhận của nó đối với chính

1 Sự khinh thường này đã khá cũ. Boardaman ghi nhận rằng ở Ai Cập cổ đại, người thực dân Hy Lạp vừa bị hết sức căm ghét, lại vừa được coi là hết sức cần thiết.

bản thân nó[1]. Vì thế, dù những lý tưởng ấy và những người đề xướng ra chúng có uy tín như thế nào đi nữa, thì chúng vẫn là những hình thức hành vi xấu được cấu trúc về mặt xã hội. Giống hệt như những mê tín và tín ngưỡng của những kẻ mà ở Mỹ người ta gọi là *the lunatic fringe*[2] và tồn tại trong mọi xã hội, chúng thỏa mãn cả chứng tiêu cực xã hội chủ quan của người nhiễu tâm lẫn nhu cầu tự đặt mình ít ra vào một trong nhiều nơi ẩn náu - hay vị trí - có giá trị xã hội ngoài lề, từ những vị trí của pháp sư, của nhà triết học vô sỉ, của người ẩn sĩ hay những cá nhân khác thuộc loại đó tới những vị trí của người loạn tâm đặc ứng thật sự đã làm cho xã hội tin chắc rằng anh ta là điên chứ không phải là kẻ tội phạm hay kẻ phạm thượng, qua vị trí của người loạn tâm tộc người như kẻ chạy kêu *amok* hay Chó Điên.

Hơn nữa, chính các cá nhân rối loạn đã tổng hợp và thể hiện những vật liệu văn hóa phản ánh sự tự phủ nhận căn bản của xã hội trong ứng xử của họ, và điều đó có thể khiến cho họ hoặc được xã hội tán thưởng, hoặc bị xã hội lên án. Những giá trị xã hội chống xã hội cho phép cá nhân trở thành chống xã hội nhưng lại được tán thưởng và đôi khi còn được kính trọng ấy còn mang một đặc trưng quan trọng khác nữa. Trong khi phần lớn những nét văn hóa không thể sử dụng theo lối đặc trưng nếu trước đó không bị làm biến dạng đi, thì những nét văn hóa phản ánh sự tự phủ nhận của xã hội thường được xã hội sử dụng như những triệu chứng mà trước đó không cần phải làm cho chúng bị sai lạc đi.

---

1 Tôi định giải thích những nguyên nhân tự phủ nhận của xã hội này - và, đặc biệt, của việc gọi đó là những *hệ tư tưởng phi lý* - trong một công trình sau này.

2 Những nhóm người kỳ quặc sống bên lề xã hội.

Những kiểu vật liệu này có ba đặc trưng quan trọng:

1. Để chuyển chúng thành triệu chứng, chỉ cần cường điệu chúng theo lối biến một tín điều thông thường thành một kinh nghiệm chủ quan: đó là trường hợp pháp sư;

2. Có thể làm cho những vật liệu văn hóa *hợp lý* hóa thành những triệu chứng bằng cách gắn chúng một cách tùy tiện và *phi lý* với những vật liệu văn hóa phi lý tham gia sự tự phủ nhận ấy của xã hội: đó là trường hợp những bệnh nhân thuộc một giáo phái cuồng tín không chịu truyền máu cần thiết về mặt y học, lấy cớ đó là một hình thức của chứng "ăn thịt người";

3. Những vật liệu ấy, do có tính phi lý về căn bản, ăn khớp dễ dàng với những lối cảm dựa vào quá trình sơ cấp (Freud) và vào tư duy tiền logic (Lévy-Bruhl).

Những nhận xét ấy cho phép giải thích, cũng theo lối đó, tình trạng thường xảy ra những cơn điên loạn siêu nhiên ở người loạn tâm và việc thuyết siêu nhiên chứa đựng những khía cạnh phủ nhận văn hóa một cách rõ ràng. Theo tôi, điều hiển nhiên là mọi nghi thức siêu nhiên về căn bản là đối lập với hệ thống những giá trị thông thường của toàn bộ nền văn hóa. Thật vậy, một hành vi càng "thiêng liêng" và càng "cưỡng bức", thì nỗi kinh hãi do nó gây ra khi nó được thực hiện trong một bối cảnh phàm tục lại càng lớn. Ở một số bộ lạc Australia, nơi nghi thức chủ yếu *corroboree*) là một thời kỳ phóng túng tính dục, thì đối tác tính dục được ưa thích về mặt nghi thức thường chính là người mà trong thời gian bình thường bị cấm đoán nhiều nhất. Ở những bữa

tiệc tôtem[1], người ta ăn con vật bị coi là hết sức cấm kỵ vào tất cả những hoàn cảnh khác. Sau một lễ tế sinh bằng bò, các tòa án Athènes phán xử và lên án con dao đã giết con vật ấy. Để bảo đảm chiến thắng của hạm đội Hy Lạp đối với người Ba Tư, Thémestocle *bắt buộc* binh lính mình phải làm lễ hiến sinh một người. Người Arcadie *phải* ăn thịt một đứa trẻ hiến cho Zeus "Lycaeus" tự động trở thành một người - chó sói trong thời hạn "một năm lớn", sau đó được trở lại làm người, chỉ với một điều kiện là trong thời hạn đó, anh ta phải *kiêng* ăn thịt người. Ở Rome, vào thời kỳ lễ hội Saturnales, hệ đẳng cấp xã hội hoàn toàn bị đảo ngược. Ở châu Phi, thậm chí còn có những nghi thức nổi loạn. Những ví dụ ấy, còn có thể dẫn ra tới vô hạn, đủ để cho thấy rằng phần lớn nliững nghi thức siêu nhiên thật sự quan trọng đã vi phạm các quy tắc và xúc phạm những giá trị chi phối đời sống hàng ngày; xét về mặt văn hóa, đó thường là một ứng xử theo lối "phản chiếu".

Một biểu hiện khác của chứng tiêu cực xã hội thấm nhuần thuyết siêu nhiên là một khía cạnh được biết khá rõ nhưng chưa được phân tích đầy đủ của pháp thuật. Các pháp sư là những cá nhân điên loạn, rõ ràng đối địch lẫn nhau: pháp sư Mohave đôi khi bỏ bùa một đồng nghiệp của mình chỉ vì những tín ngưỡng và tập quán của người này hơi khác với của ông ta; pháp sư Mohave cũng không chịu nói tới những quyền năng của mình khi có mặt một pháp sư khác, sợ người này tức tối và dùng ma thuật trị lại mình. Những cuộc thử tài

[1] Bữa tiệc tôtem: khi bầy người nguyên thủy tan rã, do người cha nguyên thủy bị giết, thì nhân loại bước vào hình thức xã hội đầu tiên là thị tộc. Để tạo ra lực cố kết mới, người ta cho rằng tất cả các thành viên của thị tộc đều là con cháu của một con vật nào đó gọi là vật tổ (tôtem). Trong suốt năm, người ta không được làm hại con vật tôtem, nhưng đến một ngày nhất định, họ giết và ăn thịt con vật tôtem. Bữa tiệc tôtem là bữa tiệc của sự phá vỡ cấm kỵ (ĐLT).

(ma thuật) thường hay xảy ra giữa các pháp sư. Tôi xin dẫn ra, gần như ngẫu nhiên, một nguồn tư liệu Hy Lạp do Lowie[1] thuật lại và những tài liệu do Róheim thu thập về các pháp sư Hungary và, nói chung, về kiểu pháp sư ở các bộ lạc thảo nguyên. Ở một số bộ lạc, việc tập sự pháp sư chỉ được phép khi một trong hai bố mẹ chết. Tệ hơn nữa, người Kuanyama Ambo nào muốn đạt tới pháp thuật phải yêu cầu mẹ mình làm tình với mình; nếu bà mẹ bằng lòng, bà sẽ chết; nếu bà từ chối, bà cũng chết. Mối quan hệ giữa sự loạn luân với nghề phù thủy đã được xác nhận nhiều khiến tôi không cần nói kỹ ở đây. Tất cả những điều đó cho thấy rằng nếu pháp sư, như người ta thường coi là như vậy, "có ích" về mặt xã hội, thì về nhiều mặt, ông ta cũng là "chống xã hội" về căn bản.

Cũng gần giống thế, có những người ở ẩn, những người khổ hạnh và những cá nhân khác thuộc loại này phải được đối xử kính trọng, vì họ sẽ dồn tai ương siêu nhiên cho kẻ nào làm họ bực tức. Dù những kẻ trêu chọc ông ta chỉ là những đứa trẻ con, nhà tiên tri vẫn nguyền rủa chúng, đẩy chúng vào nanh vuốt của hai con gấu để chúng bị xâu xé. Cũng giống những pháp sư đọ tài với nhau, nhiều tác giả quan trọng vào thời khởi đầu của Kitô giáo đã mô tả cho chúng ta biết một số người khổ hạnh như những nhân vật kiêu ngạo hay phô trương ghê gớm, họ tranh chấp nhau về "thánh vị" và về sự tự hành hạ; những tài liệu do Dodds thu thập và phân tích cho chúng ta thấy rằng loại hành vi xấu ấy chẳng có gì ngoại lệ cả. Nhiều nhân vật Hy Lạp thời suy thoái tỏ ra không thể kìm hãm những xu hướng tiêu cực được nữa: những kẻ vô sỉ

1 R. Lowie (1883 - 1957), nhà nhân học Mỹ, người vận dụng chức năng luận vào nghiên cứu nhân học văn hóa. Tác phẩm chính *Luận về xã hội nguyên thủy* (1920) đã được dịch ra tiếng Việt (ĐLT).

Hy Lạp ấy đã vi phạm một cách lộ liễu tất cả các quy ước xã hội. Lucien kể lại rằng Peregrinus, trước kia là một kẻ vô sỉ, rồi trở thành tín đồ Kitô giáo, rồi trở thành một cái gì khác nữa, đã thủ dâm công khai, và ông đã mô tả chi tiết sự tự sát của Peregrinus, một cuộc tự sát hại theo lối trình diễn trước đông người, với một sự quảng cáo ầm ĩ trước đó trong một cuộc liên hoan Olympic được đạo diễn đến mức một quang cảnh được diễn ở những nhà hát lớn hiện nay cũng bị lu mờ.

Tóm lại, dù sự thống nhất của chúng vào nền văn hóa ở mức độ nào, thì cái siêu nhiên và cái phi lý bao giờ cũng giữ lại dấu ấn nguồn gốc tiêu cực về mặt xã hội của chúng, và tất cả những điều ngụy biện của các tông đồ thuyết tương đối văn hóa cũng không thể thuyết phục được tôi rằng đó là một yếu tố thật sự có tính chức năng của mọi nền văn hóa đích thực.

Vì thế, dù có những sự khác nhau bề ngoài giữa những nhân vật nói chung được tôn vinh ấy, một bên là pháp sư, là vị thánh khắc kỷ và kẻ vô sỉ, còn một bên là kẻ giả trang Mohave bị chế nhạo và người đàn bà mại dâm bị khinh miệt, đến mức nào đi nữa, thì hai kiểu người ấy vẫn là những khuôn mẫu hành vi xấu về văn hóa nằm trong một khuôn khổ quy chiếu xã hội học, cũng như họ là những khuôn mẫu tiêu cực xã hội chủ quan nằm trong khuôn khổ quy chiếu tâm lý học. Hơn nữa, hoàn toàn không có gì chắc chắn rằng một vị thánh khắc kỷ (và tất cả những vị đó) là ít bệnh hoạn về xã hội và tâm lý hơn một kẻ giả trang Mohave hay một người đàn bà mại dâm.

Dù sao, những nhận xét ấy một lần nữa cho rằng, không những không phải là một cái gì nằm bên cạnh xã hội học,

tâm bệnh học, ngược lại còn là một cái sàng chắc chắn nhất của nó, vì một khoa học không thể có một cái sàng nào tốt hơn những khái niệm của một khoa học khác, mà những giải thích của nó có quan hệ bổ sung cho những giải thích của mình.

Bởi vì, về nhiều mặt, tất cả các khuôn mẫu hành vi xấu đều thuộc về một kiểu, nên ngay từ bây giờ tôi có thể tìm cách nói cụ thể những rối loạn tâm bệnh học tộc người phù hợp với những khuôn mẫu hành vi xấu do Linton xác định theo nghĩa nào, và "thi hành" những chỉ thị của các khuôn mẫu ấy như thế nào.

Đôi khi, chính nền văn hóa đem lại những chỉ thị rõ rệt đối với việc lạm dụng những vật liệu văn hóa, và điều đó đặc biệt thấy rõ trong những tình huống stress thường xảy ra, nhưng có tính không điển hình. Chỉ thị mà chúng ta quan tâm ở đây là như sau: "Hãy giữ mình đừng bị điên, nhưng nếu anh trở thành điên, thì phải xử sự như thế này, như thế kia...". Mỗi xã hội có những ý niệm khá xác định về "cách ứng xử của người điên". Trong các lễ tang, người Nyakyusa có lối giả vờ điên một cách rất đặc thù, vì sự giả vờ có tính chất phòng bệnh ấy được coi là có thể ngăn họ điên thật sau này. Sự giả vờ điên có tính chất phòng bệnh cũng thấy có ở những vùng khác.

Những người thông tin cho chúng tôi là người da đỏ châu Mỹ thường nói rằng những kẻ điên hay nhắc lại tên của bố mẹ đã mất của mình. Thế nhưng, vì đó không phải là một triệu chứng thông thường ở những người loạn tâm phương Tây, nên người ta có thể kết luận rằng đó là một hình thức hành vi xấu đã được quy định trước về mặt văn hóa và nhiều người da dỏ loạn tâm ứng xử đúng theo lối đó. Xã hội hiện đại cũng

có những ý niệm xác định về "cách ứng xử của người điên". Chúng ta dễ dàng muốn tin rằng họ có những cử chỉ kỳ dị, ăn nói lảm nhảm, lời lẽ loạn xạ; họ hay phát những âm "brrr" và "b-b-b". Lý thuyết pháp lý về chuyện người điên "phải" hành động, suy nghĩ và cảm nhận cũng không kém ngây ngô và cũng đượm những thành kiến văn hóa. Vì thế, chuyên gia tâm bệnh học trước tòa án thường buộc phải trả lời những câu hỏi hoàn toàn vô nghĩa về mặt tâm bệnh học. Một lần, tôi được mời tới để chứng kiến với tư cách chuyên gia trong một vụ án xét xử một kẻ đã giết chết vợ mình bằng một phát súng lục, rồi quay lại chĩa súng vào bản thân, bắn tung một mẩu xương sọ của mình: lúc đó anh ta không biết gì hết, nhưng khi tỉnh lại, anh ta gọi người tới cứu người vợ đã chết do chính tay anh ta giết. Tòa án dựa vào sự kiện này để cho rằng bị cáo đã hoàn toàn tỉnh táo và chỉ là một kẻ ích kỷ *quái đản*.

Tôi đã thuyết phục một cách vô ích các thẩm phán rằng riêng sự kiện ấy tự nó cũng đủ nói lên tội ác ấy đã được thực hiện trong một cơn vô ý thức vì động kinh (absence épileptique) và toàn bộ chuyện đó đã bị hoàn toàn quên đi. Lời chứng của tôi bị bác bỏ ngay lập tức, vì nó không ăn khớp với quan điểm "thiện chí luật pháp", với những ý niệm khá xác định của nó về cách mà người điên thường *phải* ứng xử. Thế mà, trong các bệnh viện tâm bệnh, người ta hiếm khi gặp thấy kiểu ứng xử được mọi người - người lập pháp cũng như người phàm tục - gán cho kẻ điên.

Ứng xử của những kẻ giả vờ phản ánh rất rõ những thành kiến văn hóa có tham vọng xác định "cách điên một cách thích hợp", vì kẻ giả vờ thường cố gắng để phù hợp với hình ảnh một kẻ điên trước con mắt của người phàm tục. Vì thế, bất cứ

thầy thuốc tâm bệnh am hiểu nào cũng có thể lột mặt nạ anh ta được[1].

Người đầu tiên xác định một sự chẩn đoán về lối giả vờ này có lẽ là Palamède, ông đã xác định rằng Odysseus giả vờ điên vì không được tham gia cuộc chiến thành Troie.

Nhu cầu giả vờ tự nó là một biểu hiện bệnh lý, vì thế người ta hiểu được rằng, do bị buộc một tội nghiêm trọng, một trong những anh em Esposito đã giả vờ loạn tâm bằng cách nhai ngấu nghiến những tờ báo một cách phô trương. Nếu anh ta đã lựa chọn triệu chứng này, thì đó là vì anh ta không đủ bình thường để cảm nhận một cách vô thức rằng những xung đột bằng lời lẽ đóng một vai trò quan trọng trong phần lớn các chứng loạn tâm. Một vấn đề còn thú vị hơn nữa là những cơn bất bình thường thoáng qua, do văn hóa quy định và thậm chí đòi hỏi. Một lần Linton đã nói với tôi rằng có lẽ chẳng bao giờ chúng ta có thể biết được Mahomet có phải là một người mắc chứng động kinh thật sự không, vì vào thời đó, những cơn co giật đối với người Arap không phải chỉ là sự rối loạn tinh thần đích thực, mà còn là bằng chứng của một sự thông đồng với thần thánh, đến mức để thành công trong một trận đánh, các thủ lĩnh Arap đôi khi giả vờ có một cơn co giật để làm bốc cháy lòng hăng hái của quân đội mình. Khi đến do thám những kẻ cầu hôn Penélope, Odysseus nhại vẻ già yếu theo cách hình dung của người Hy Lạp; cũng như chàng David

1 Thật ra, tình hình còn phức tạp hơn. Hội chứng Gauser, thấy có chủ yếu ở những người bị giam giữ (những người nào có lý do đúng và hiển nhiên để giả vờ điên) thường được chẩn đoán sai lại giả vờ, vì những triệu chứng của nó về nhiều mặt rất phù hợp với lối ứng xử mà nền văn hóa chúng ta gắn sẵn cho người điên. Vì ở đây tôi không phân tích tỉ mỉ về động cơ tâm lý (psycho dynamique) của sự giả vờ ấy, nên tôi đành chỉ ra rằng hội chứng Gauser rất có thể là "chứng loạn tâm tộc người" của những người bị giam giữ.

chạy trốn nhại chứng điên như xã hội Do Thái hình dung, nghĩa là nhỏ nước miếng xuống chòm râu. Trái lại, những triệu chứng loạn tâm đặc ứng không những thường được ghi nhận sai lạc với những yêu cầu văn hóa và xã hội, nhưng lại mang thêm một tính chất gần như khiêu khích cố ý, chỉ vì chứng bệnh của người loạn tâm đặc ứng tự nó là một biểu hiện quan trọng của thái độ tiêu cực xã hội của anh ta[1]. Tất nhiên, điều đó không có nghĩa là một sự rối loạn của một người phải được lý giải như một sự giả vờ. Những người chạy kêu *amok* và những Chó Điên đi tìm một cái chết "vinh quang" và nói chung tìm thấy được nó. Ở người da đỏ các Đồng bằng, sự hèn nhát lại bỏ mất vinh quang, một địa vị được tán dương và những thỏa mãn tính dục khác giới, và thậm chí đi tới tự sát để tránh "giải pháp" chính thức đối với những vấn đề của nó, nghĩa là để tránh sự giả trang. Tóm lại, những khuôn mẫu xã hội quy định "người điên xử sự như thế nào" đều được rút ra từ những "khuôn mẫu hành vi xấu", và những người bị rối loạn tộc người thường gò những triệu chứng của mình theo những khuôn mẫu ấy. Những người thật sự giả vờ thường cố ý bắt chước những khuôn mẫu ấy để làm cho người khác tin rằng họ là "điên" thật.

Tóm lại, ở một số người bị rối loạn về tình cảm, bộ phận vô thức của nhân cách tộc người không bị rối loạn đến mức đẩy họ tới một sự nổi loạn chống lại *toàn bộ* những chuẩn mực xã hội. Dù mắc bệnh thật, những người đó có xu hướng vay mượn ở văn hóa những *phương tiện* cho phép họ biểu hiện sự rối loạn chủ quan của mình theo lối quy ước, dù chỉ là để tránh bị lầm lẫn với những kẻ tội phạm hay những thầy

1 Vài năm sau khi tôi tạo ra khái niệm này, Jenkina đã nhấn mạnh tầm quan trọng *khác nhau* của sự rối loạn thuần túy trong những rối loạn tâm bệnh khác nhau.

phù thủy. Do đó, có những chứng nhiễu tâm tộc người "ngoại lai", như *amok, latah, imu, vindigo, koro* và nhiều hình thức khác không nằm trong bảng thống kê văn hóa của chúng tôi. Aberbe đã chứng minh một cách tài tình rằng ngay cả hình thức tương đương với *latah* của người Sibérie về một vài mặt cũng giống với chứng bệnh Gilles de La Tourette, nhưng chứng bệnh này không giống với hội chứng ấy. Cũng vậy, nếu báo chí và cả một số nhà tâm bệnh học có thể viết về một chiến binh bị hoang tưởng bộ phận ở Camden là New Jersey bắn vào đám đông rằng anh ta đã "trở thành *amok*", thì chứng loạn tâm của anh ta vẫn khác hẳn với chứng loạn tâm của một người chạy kêu *amok* thật sự ở Malaysia. Thật vậy, cơn bệnh của anh ta có tính đặc ứng thuần túy, cả về những lý do cũng như những biểu hiện của nó. Không một khuôn mẫu văn hóa nào có ảnh hưởng tới diễn tiến của các sự kiện cả, và ngược lại với những gì xảy ra trong nhiều trường hợp *amok* thật sự, anh ta không hề có một sự chuẩn bị văn hóa nào - không hề có một ý định trước nào - theo nghĩa tư pháp của thuật ngữ này. Ý định trước cũng đóng một vai trò quan trọng trong hội chứng "Chó - Điên - muốn - chết" như trong nhiều rối loạn tộc người khác.

Trong mọi rối loạn tộc người, cấu trúc ứng xử của cá nhân không bình thường không những phù hợp với những gì xã hội chờ đợi, chẳng hạn, ở người chạy kêu *amok* hay ở Chó Điên; nó còn rất thường khi đối lập hoàn toàn với những ý niệm văn hóa của chúng ta về "cách xử sự của một kẻ điên". Thật vậy, những ý niệm "phàm tục" thông thường về vấn đề này có lẽ dựa vào triệu chứng học về những rối loạn tộc người khác nhau từng chiếm ưu thế ở một giai đoạn xưa hơn của nền văn hóa chúng ta.

Nếu triệu chứng học về các chứng loạn tâm tộc người ăn khớp với những yêu cầu văn hóa, thì chủ yếu đó là vì những định kiến quy ước về "cách xử sự khi người ta điên" phản ánh bản chất đặc thù của những xung đột chiếm ưu thế trong một nền văn hóa - những định kiến được quy định bởi bản chất của những sự tự vệ do văn hóa đem lại để chống lại những xung đột và xung lực bị trừng phạt về mặt văn hóa. Chẳng hạn, do bản chất của văn hóa Crow, người da đỏ Crow mắc một chấn thương tâm thần có thể do nhân cách tộc người riêng biệt của mình mà đi tìm sự dịu lắng trong một "chứng điên" theo khuôn mẫu của Chó Điên: trong khi người Mã Lai, do nhân cách tộc người của mình và bản chất nền văn hóa của mình lại làm dịu lắng những căng thẳng của mình bằng cách trở thành người chạy kêu *amok*.

Sự hội tụ giữa các trạng thái căng thẳng đặc trưng của một nền văn hóa và những sự tự vệ do nó đem lại để chống những căng thẳng ấy, một bên, và những định kiến văn hóa về cách xử sự khi người ta điên, một bên khác, giải thích cho một số sự kiện quan trọng, đặc biệt là chứng vắng ý thức, hay ít ra, sự cực kỳ hiếm hoi của một hội chứng trong một xã hội nhất định, trong đó nảy nở những hội chứng khác, sự khác nhau tác động hay về tỷ lệ của những hội chứng khác nhau, tùy theo môi trường văn hóa, và cuối cùng, việc người ta hiếm khi thấy được trong một xã hội nhất định toàn bộ những hội chứng tâm bệnh đã được biết rõ. Chẳng hạn, hiện nay nhà bệnh tâm lý học phương Tây hành nghề trong môi trường đô thị rất hiếm khi gặp những trường hợp "hysteria nặng" khá thịnh hành thời Charcot[1]. Cũng như vậy, người Mohave

1 Một bộ phim tài liệu của bác sĩ L. Chertok lại cho thấy chứng "hysteria nặng" vẫn tiếp tục tồn tại, ngay ở Paris.

hoàn toàn *không thể* hiểu được những sự mô tả của tôi về chứng lặp đi lặp lại do ám thị (ressassement obsessionnel) và những nghi thức kiểm tỏa. Được hỏi về những sự ám thị, một trong những người Mohave thông tin cho tôi đã trả lời như sau: "Tôi biết rất rõ ông muốn nói cái gì: giống như thủ lĩnh thường xuyên nghĩ tới sự yên vui của bộ lạc ấy". Và khi tôi gợi lên những nghi thức kiểm tỏa, anh ta trả lời: "Một kẻ nào đó luôn luôn khua những đồng xu trong túi kêu leng keng"[1]. Thế nhưng, người Mohave thường thích "suy nghĩ về tâm lý" một cách tự nhiên khi hỏi chuyện những người thông tin thuộc bộ lạc này mà không phải do đọc thấy trong các sách giáo khoa, đến mức tôi khám phá được sự tồn tại của chứng hòn hysteria (boule hystérique) và chứng cyésia giả (chửa tưởng tượng) vào thời mà thậm chí tôi còn chưa biết những điều sơ đẳng của tâm bệnh học (1932 - 1933). Điều đó không làm chúng tôi ngạc nhiên trong một nền văn hóa mà việc tập làm những sự kiểm tra cơ thắt còn rất ít bị bắt buộc và việc nín đi ngoài là một trong những tội nặng. Cũng vậy, cho đến nay tôi chỉ mới gặp thấy một trường hợp rửa tay thuộc loại kiểm tỏa thật sự trong một xã hội nguyên thủy ở người Cree Attawapiskat. Cuối cùng, nếu tôi không thể chẩn đoán chính xác cho một người Dobhu mà Fortune đã nhắc tới, anh ta không thể ngừng làm việc được thì ít ra tôi cũng biết khá chắc chắn rằng đó không phải là một hành vi kiểm tỏa thật sự. Tôi chỉ nhân tiện nói qua tình trạng không có phân liệt thật sự trong những dân cư nguyên thủy chưa từng biết tới một quá trình tiếp nhận văn hóa đột ngột, vì tôi sẽ nói dài ở chỗ khác. Thật vậy, điều mà các nhà tâm bệnh học phương Tây đôi khi

1 Ví dụ này thật thú vị, vì chứng analité xảy ra như một yếu tố chi phối trong các chứng nhiễu tâm ám thị và khi đồng tiền thường tượng trưng cho phân.

chẩn đoán sai như một chứng tâm thần phân liệt ở một người nguyên thủy thuộc một nền văn hóa *nguyên vẹn* rất thường khi chỉ là một chứng loạn tâm hysteria hay một cơn điên loạn. Còn nói riêng về nhiều trường hợp tâm thần phân liệt do Laubscher chẩn đoán ở người Tembou, thì cơ sở của chúng đã bị chính các nhà tâm bệnh học không hiểu tộc người học, đặc biệt bị những người không chỉ đọc sách của ông mà còn xem bộ phim của ông, bác bỏ - tuy rằng vào thời Laubscher làm việc với người Tembou, họ đã chịu một quá trình tiếp nhận văn hóa đột ngột. Một nhà tâm bệnh học tinh tường, hiểu rõ hiện thực Nam Phi, chắc hẳn đã gợi ra một cách có lý rằng, nếu người Bantou đã có thể tồn tại về mặt tâm lý, bấp chấp một sự đàn áp rất khắc nghiệt, thì đó là họ được bú mẹ lâu và được hưởng một sự chăm sóc thích hợp của người mẹ.

Cuối cùng, và nhận xét này thật quan trọng, dường như người mắc bệnh nhân cách (psychopathe) thật sự - nên phân biệt rõ với kẻ tội phạm nhiễu tâm hay không nhiễu tâm, cũng như với người illégaleste - cũng rất hiếm thấy trong các xã hội nguyên thủy nguyên vẹn.

Có thể bàn sơ lược về vấn đề những biến đổi lịch sử. Tôi đã nêu lên tình trạng gần như biến mất chứng "hysteria nặng" ở môi trường đô thị hiện đại và sự dai dẳng của nó trong những xã hội kém tiến hóa hơn, như chuyện xảy ra sau đây cho thấy:

Cách đây vài năm, một nhà phân tâm học xuất sắc nhận được từ một thầy thuốc tâm bệnh gốc Trung Đông và làm việc ở vùng này, trước đó đã được đào tạo ở những trường y tuyệt vời và ở các bệnh viện tâm bệnh châu Âu, một bản thảo khá kinh ngạc đến nỗi ông ta yêu cầu tôi đọc và cho ý kiến. Thoạt tiên, tôi tưởng bài viết này do một kẻ ngông hay một kẻ nào đó

đi tìm tính độc đáo bằng mọi giá viết ra, nhưng dần dần tôi thấy rằng tác giả đã đụng phải một khách hàng giống với những người bệnh mà Charcot[1] đã nghiên cứu ở Salpêtrière, nhưng do được đào tạo ở phương Tây nên ông đã tìm cách đặt tài liệu lâm sàng của mình vào cái khuôn cứng nhắc của tư duy tâm bệnh học hiện đại xoay quanh cái trục chứng tâm thần phân liệt, và thậm chí bị ám ảnh vì điều đó. Phương pháp của anh ta khá giống với những ý định chẩn đoán hiện nay, coi những người mà Freud cho là mắc chứng hysteria như những người tâm thần phân liệt tiềm tàng. Những ý định ấy không dựa vào hiện thực lâm sàng mà là vào một số khuôn mẫu tư duy tâm bệnh học nhất định nào đó về mặt văn hóa. Cũng cần ghi nhận ở đây rằng, trong các giới phân tâm học, điều đã trở thành thông thường là cho rằng những người đi tiên phong của phân tâm học đã chữa trị chủ yếu cho những chứng nhiễu tâm theo tính cách, nhưng ngày nay đa số bệnh nhân đi khám phân tâm học lại mắc một chứng đổi hướng căn tính riêng của họ[2].

Chẳng có gì ngạc nhiên khi thấy tỷ lệ phần trăm của những triệu chứng tâm bệnh thay đổi theo bối cảnh văn hóa cả. Các chứng loét dạ dày cho tới tận gần đây chẳng phải thường xảy ra ở đàn ông *nhiều hơn* ở đàn bà đó sao? Những khác biệt về giai cấp xã hội trong sự phân bố những chứng tâm bệnh chẳng phải cũng đã được xác định rõ ràng đó sao? Đã thế thì tại sao lại ngạc nhiên trước việc hiếm khi thấy có đủ những hội

1 J. M. Charcot (1825 - 1893), thầy thuốc người Pháp, người thành lập trường phái thần kinh học ở Salpêtrière, là bệnh viện nơi ông giảng dạy cho nhiều học trò trong đó có S. Freud, người sáng lập phân tâm học (ĐLT).

2 Điều đó có lẽ giải thích tại sao lý thuyết phân tâm học về chứng hysteria đã đi tới điểm chết từ nhiều thập kỷ nay. Khi còn là nhà phân tâm học tập sự, giáo trình mà tôi theo học năm 1950 về lý thuyết hysteria hầu như chỉ dựa vào những bài viết đầu tiên của Freud về hội chứng này.

chứng tâm bệnh trong một xã hội duy nhất, trong khi người Congo không bị chứng mù tuyết và không bị các bệnh cước.

Những khác biệt về tỷ lệ phần trăm của các hội chứng tâm bệnh có thể thấy được trong những xã hội khác nhau, cũng như tình trạng không có một số hội chứng đó trong mỗi xã hội, đều không có ảnh hưởng gì tới tính ổn định hay tính thay đổi về tỷ lệ giữa những cá nhân "không bình thường" và những cá nhân được gọi là "bình thường" đối với một xã hội nhất định. Một cách lầm lẫn hay có lý, người ta cho rằng tỷ lệ ấy vẫn cố định đối với mọi xã hội nhất định. Một cách lầm lẫn hay có lý, người ta cho rằng tỷ lệ ấy vẫn cố định đối với mọi xã hội và mọi thời điểm lịch sử, điều đó không quan trọng mấy. Điều quan trọng là một số người đã tưởng rằng có thể kết luận về một nguồn gốc sinh học của các tâm bệnh. Luận cứ này ít ra có vẻ ngoài đánh lừa, vì nếu đúng là thế, thì phải chấp nhận ngược lại rằng những chứng bệnh thể chất không có nguồn gốc sinh học, vì sự phân bố bệnh tật và tỷ lệ phần trăm của những trường hợp chết non - tức là không phải do già nua - thay đổi rất nhiều từ xã hội này sang xã hội khác. Việc giải thích sự kiện này - nếu có sự kiện ấy - cũng thật dễ tìm thấy, vì nếu đúng tỷ lệ phần trăm của các cá nhân bị bất lực về thể chất không thể vượt quá một ngưỡng giới hạn trong một xã hội nhất định mà không kéo theo sự sụp đổ của nó, thì cũng hoàn toàn đúng là một tỷ lệ phần trăm quá cao của những người mắc tâm bệnh sẽ có những hậu quả tương tự.

Cuối cùng và nhất là xét về mặt xã hội học, thật vô lý khi có tham vọng rút ra những kết luận hoàn chỉnh phần nào về mối quan hệ tỷ lệ đơn giản giữa những người bình thường

và những người không bình thường trong một xã hội nhất định, xét về mặt tâm bệnh học. Thật vậy, một xã hội rất có thể dung nạp một tỷ lệ tương đối cao của những người "không bình thường" khi đa số những người không bình thường này là những người hysteria, ví dụ như vậy; nhưng nó không thể tồn tại nếu phần lớn những người không bình thường này là những người tâm thần phân liệt hay những người thiểu năng tâm thần (oligophrènes).

Cũng như vậy, một xã hội và những người không bình thường phần lớn là những kẻ thộn về trí tuệ gần dưới mức bình thường lại có thể sống được một cách vất vả, thì đó là một xã hội nông nghiệp đơn giản hoặc giả phần lớn những kẻ thộn ấy thuộc về một tầng lớp lao động không chuyên nghiệp. Điều đó cũng ngang với sự nhận xét rằng nếu người Elmolo có thể tồn tại được, bất chấp một sự thiếu hụt canxi, đến mức đa số những người đó có những xương ống chân sắc như lưỡi kiếm, thì đó là nhờ hoàn cảnh địa lý của họ tương đối được che chắn một phần, và một phần khác, vì họ không phải là một bộ lạc hay đánh nhau. Trong một xã hội hiếu chiến, một tỷ lệ tương tự về thiếu canxi sẽ nhanh chóng dẫn tới sự tiêu diệt của bộ lạc. Tương tự, Sparte, một quốc gia quân sự hóa cao và có phân tầng chặt chẽ, đã bị ảnh hưởng nặng nề vì tỷ lệ sinh đẻ thấp của các giai cấp bên trên nhiều hơn Hungary vì đại bộ phận đẳng cấp chiến binh bị tàn sát trong trận đánh thảm bại ở Mohács[1] và sở dĩ như vậy chỉ vì, trái với những gì đã xảy ra ở Sparte, những đội ngũ bị đánh bật gốc của giới quý tộc chiến binh Hungary nhanh chóng được bù đắp lại bởi những kẻ mới trở thành quý tộc.

1 Người ta cho rằng không đầy 60 gia đình quý tộc Hungary hiện nay có thể có nguồn gốc từ trước trận Mohács (đầu thế kỷ XVI).

Trở lại với những vấn đề lâm sàng, người ta có thể kinh ngạc khi thấy các thầy thuốc lại để cho mình mắc vào sai lầm do thói khuôn phép văn hóa của một số bệnh nhân nhiễu tâm hoặc loạn tâm của họ, đến mức đánh giá thấp mức độ nghiêm trọng của bệnh lý căn bản của những bệnh nhân đó. Chúng tôi xin lấy ví dụ này làm bằng chứng:

Một người đàn bà Mỹ da trắng, nhiều tham vọng và có học thức, đã miễn cưỡng lấy một chủ nông trại da đỏ, một người đàn ông thô lỗ nhưng trung thực và là một người lao động. Để bù đắp sự thiệt thòi về địa vị, cô ta muốn con trai mình sống như một người da trắng và *thành đạt* theo những chuẩn mực của xã hội da trắng. Tóm lại, cô ta muốn trở thành một "bà mẹ anh hùng". Nhưng đứa con lai này, một cậu bé rất thông minh, đã tự đồng nhất một cách vô thức với người bố da đỏ, khiến cậu ta khinh thường một cách có ý thức giống như người bố đã khinh thường tất cả những người thuộc chủng tộc mình. Cậu ta phản ứng với những yêu cầu xung đột của người mẹ một cách khá tinh vi: cố để cho mình thất bại trong mọi công việc để tự thất vọng với chính mình, và do đó cũng làm thất vọng người mẹ. Thêm vào đó, để *tự* làm cho mình thất bại, cậu ta đã, trước hết và chủ yếu, đụng tới phần đáng khinh thường của mình, "cái nửa" da đỏ của mình. Chẳng hạn, tuy học năm đầu xuất sắc trong một trường đại học tốt nhất, nhưng khi những khó khăn tài chính khiến cho bố mẹ cậu không thể bảo đảm cho cậu học tiếp, cậu muốn rời bỏ trường đại học và đi làm ở một nhà máy hơn là nhận sự giúp đỡ của người cô, một "phụ nữ da đỏ cùng khổ" lấy một chủ nông trại giàu có. Cậu ta nghe theo yêu cầu của người mẹ là không được lấy một người da đỏ và lấy một cô gái da trắng làm vợ thì cô gái này cũng vô học và "thô thiển"

giống như một người phụ nữ da đỏ "thô thiển" nhất. Do được các sếp của mình chú ý vì sự thông minh, cậu ta được bổ nhiệm làm đốc công; cậu ta từ chối sự đề bạt này và, để biện minh cho sự từ chối ấy, cậu ta nói rằng nếu mình trở thành đốc công thì cậu ta bắt buộc phải mời đến chỗ mình không chỉ các đồng nghiệp mà cả một số nhân viên văn phòng và những cán bộ cấp dưới của nhà máy, và những người này chắc sẽ coi căn nhà của cậu ta (tuy rất thích hợp) như một "wigwam bẩn thỉu" (*sic!*)[1] của một "người da đỏ cùng khổ". Tóm lại, cậu ta phá bỏ tất cả những giá trị riêng của các giai cấp trung lưu như "giáo dục", "thành đạt" và "cưới một phụ nữ da trắng", bằng cách đem một trong những giá trị của giai cấp trung lưu da trắng ấy: thành kiến chủng tộc, đối lập lại với những giá trị kia. Như vậy, cách làm của cậu ta đúng là một sự "giả tuân theo có tính chất biếm họa" (*mock compiance*) thật điển hình.

Cũng vậy, do mắc phải một mặc cảm Oedipe mạnh mẽ, cậu ta thoát ra khỏi nó bằng cách coi bố mình như "một người da đỏ cùng khổ". Cậu ta tự ngăn cấm mình không được ghét hay ganh tức với người bố vì ông ta ngủ với mẹ mình. Cậu ta chỉ cảm thấy mình "tức giận" vì một "người da đỏ cùng khổ" (bố mình) lại có thể vấy bẩn lên một người đàn bà da trắng thuần túy (mẹ mình) vì ngủ với bà. Điều đó cho phép cậu ta gánh chịu những vấn đề Oedipe dưới một cái mặt nạ văn hóa mà không có ý thức gì về giá trị chủ quan của những vấn đề đó. Hơn nữa, tuy cậu ta là một người lai, cậu ta *không coi* những liên hệ tính dục của mình với vợ (da trắng) như một sự vấy bẩn lên chủng tộc da trắng... có lẽ vì cậu ta thấy vợ mình

1 Bộ lạc của cậu ta ngày xưa không sống trong các *wigwam* mà sống trong các lều trại.

giống như một "squaw" (người đàn bà da đỏ) vì cô ta thô thiển, trong khi lại coi mẹ mình là da trắng vì chủng tộc của bà. Từ một số ảo tưởng ấy của cậu ta - quá nhỏ để tôi có thể kể ra hết ở dưới đây, nhưng đủ thuyết phục để tôi xác nhận chúng - tôi kết luận rằng mọi cái xảy ra như thế cái nửa "da trắng" của cậu ta làm tình với yếu tố chủng tộc da trắng - với "màu trắng" - của mẹ mình, còn cái nửa da đỏ của cậu ta thì làm tình với yếu tố "thô thiển" - tượng trưng cho người da đỏ - của vợ mình.

Tóm lại, người bệnh lai này đã lợi dụng thành kiến chủng tộc - giống như tất cả những thành kiến khác - như một sự tự vệ hiển nhiên do văn hóa đem lại cho những người nhiễu tâm và cậu ta đã dùng nó như một sự tự vệ chống lại ý thức về những xung đột Oedipe của mình. Thế nhưng, điều làm lộ rõ tính chất hiển nhiên của thành kiến chủng tộc ở cậu ta, đó là tính chất lai của cậu ta, vì thật hết sức vô lý đối với một người lai khi cố tỏ ra khinh thường những người da đỏ. Nếu cậu ta chỉ là một người da trắng miền Nam, bị ám ảnh vì ước muốn bảo vệ vinh dự của người đàn bà da trắng, thì chứng nhiễu tâm được thành kiến chủng tộc che giấu ấy sẽ khó phát hiện hơn, tuy có đủ dấu hiệu đặc trưng của bệnh.

Sự quan sát lâm sàng ấy cho thấy một cách nổi bật văn hóa làm dịu bớt hai lần trong chuỗi: xung đột - tự vệ - xung đột thứ sinh - tự vệ thứ sinh như thế nào. Sơ đồ này đem lại một khuôn khổ hết sức có hiệu quả trong việc nghiên cứu những sự cải đạo và những xung đột do sự tiếp nhận văn hóa gây ra.

Tuy ở đầu chương này đã có đưa ra một định nghĩa về những rối loạn tộc người, cũng như đã nêu lên nhiều vấn đề trước khi bước vào một sự nghiên cứu có hệ thống về sự

cấu trúc văn hóa và về sự tổ chức của những rối loạn ấy, tôi thấy thật thích hợp khi nhắc lại những nội dung của định nghĩa ấy và ghi nhớ lại những ví dụ chính đã dẫn ra.

Những rối loạn tộc người giống như những rối loạn pháp sư ở chỗ chúng đều dùng những sự tự vệ và những triệu chứng do văn hóa đem lại và được tạo riêng cho mục đích này. Tuy nhiên, những rối loạn tộc người vay mượn những phương tiện tự vệ ở bộ phận này của văn hóa, còn những rối loạn pháp sư thì vay mượn ở bộ phận khác của văn hóa. Những rối loạn tộc người khác với những rối loạn pháp sư ở nguồn gốc những xung đột cơ sở của chúng, những xung đột pháp sư cắm rễ không phải ở cái vô thức tộc người, mà ở những chấn thương đặc ứng *khá thông thường* trong một nền văn hóa nhất định để bắt buộc nền văn hóa này phải biết tới chúng, khi tần số và cường độ của chúng vượt quá một cái ngưỡng nào đó. Trong trường hợp này, văn hóa bắt buộc phải tự tạo ra những sự tự vệ chống lại những rối loạn ấy, mà một trong những sự tự vệ này chính là vạch ra những triệu chứng mẫu, để trong khi cho phép hướng những rối loạn ra bên ngoài dưới những hình thức quy cách hóa, làm cho những rối loạn ấy dễ bị kiểm soát hơn (xem dưới đây). Nói cách khác, chỉ có một số kiểu chấn thương tương đối thông thường mà văn hóa đã cẩn thận phát hiện và chỉ ra như thế, mới gây ra những rối loạn tộc người thật sự chứ không phải là những rối loạn đặc ứng. Lý do là văn hóa cho phép những cá nhân chịu những căng thẳng thuộc loại này sử dụng một pho đầy đủ những sự tự vệ dưới hình thức những triệu chứng được cấu trúc sẵn trước, coi như một kiểu "khuôn mẫu hành vi xấu" đã quy cách hóa.

Những nhận xét trên đây cho phép xem xét một cách có hệ thống sự ra đời, sự tiến hóa và những biểu hiện của các rối loạn tộc người. Sau đây, tôi sẽ nghiên cứu tất cả những vấn đề quan trọng, trừ những triệu chứng - những "tín hiệu" - được nêu ra về mặt văn hóa, mà bằng những triệu chứng đó, cá nhân bị rối loạn báo cho xã hội biết anh ta là "điên" và, do đó, nói cụ thể hơn rằng anh ta không phải là một người hư hỏng không điên - tức là một kẻ tội phạm.

Hậu quả chính của sự cấu trúc văn hóa về những rối loạn tộc người ấy là làm cho ứng xử của "người bệnh" không những có thể dự kiến được, mà một cách thật đặc biệt, nó có thể dự kiến được theo khuôn khổ quy chiếu văn hóa, trong khi những rối loạn đặc ứng thì chỉ có thể dự kiến được theo khuôn khổ quy chiếu tâm lý mà thôi. Trong trường hợp người bị loạn tâm tộc người, bộ phận ứng xử có thể dự kiến sẽ là bộ phận có thể thấy được ở "bất cứ" (any) người bị loạn tâm nào cùng kiểu đó. Trái lại, trong trường hợp rối loạn đặc ứng, người ta phải tìm cách hiểu rõ tâm lý của cá nhân người bệnh. Do đó, loại dự kiến này chỉ có quan hệ với ứng xử của "một" người bị paranoia, hưng cảm - trầm uất, v.v... Xin nhắc lại rằng sự khác nhau giữa "bất cứ ai" và "chỉ một người" có một giá trị then chốt không những về logic hình thức, như Russell nhấn mạnh, mà cả về tâm bệnh học.

Khả năng dự kiến (văn hóa) về những hành vi của một cá nhân mắc những rối loạn tộc người là kết quả của một sự quy định văn hóa mạnh mẽ. Có lẽ, một người Mã Lai trẻ tuổi hy vọng mình sẽ không bao giờ nằm trong một hoàn cảnh tuyệt vọng đến mức anh ta chỉ còn một giải pháp duy nhất có thể chấp nhận được: *amok*. Nhưng anh ta biết rằng một

tình huống như vậy sẽ xảy ra, anh ta *sẽ phải* chạy kêu *amok* và sẽ biết cách ứng xử "như phải ứng xử". Cũng vậy, có lẽ một người Viking trẻ tuổi không những hy vọng có thể trở thành *berserk* trong chiến đấu, mà còn *đã học được* tất cả những hành vi tạo thành "cung cách berserk". Trong xã hội Hy Lạp và La Mã, tự sát là giải pháp rất khó đạt tới đối với cá nhân vì nó được quy định bằng luật pháp rất tỉ mỉ. Người Hy Lạp trẻ tuổi hay người La Mã trẻ tuổi rất hy vọng vì mình không bao giờ bị đặt vào những khó khăn đến mức xã hội dồn mình vào chỗ tự sát hay gợi ý cho mình điều đó. Tuy nhiên, khi sự tình đi tới chỗ đó, thì họ làm đúng như người ta chờ đợi ở họ. Chẳng hạn, dù xã hội kết án Théramène hay Socrate[1] một cách không đúng, xã hội cũng không bắt buộc hai người này phải uống thuốc độc. Còn người quý tộc La Mã, thời người ta chờ đợi anh ta tự xử trước - bằng cách tự sát - nhằm ngăn ngừa việc Nhà nước tịch thu tài sản của mình. Và khi Poetus hèn nhát tỏ ra do dự, vợ ông ta đã phỉ báng ông ta, và để thúc đẩy ông ta tự sát, bà đã vừa tự đâm dao găm vào cổ trước mặt ông ta, vừa nói to: "Poetus, chẳng đau đâu" (*Peote, non dolet*). Tôi không tin rằng một Nhà nước hiện đại có thể thuyết phục được dễ dàng như vậy để những kẻ bị kết án tử hình thi hành án, nhằm tránh cho những đồng bào mình phải bị vấy máu theo nghi thức (*miasma*).

Những rối loạn tộc người được cấu trúc về mặt văn hóa sẽ không phản bác chút nào, thậm chí còn làm tăng thêm đáng kể quan niệm căn bản của tôi, theo đó tất cả những rối loạn tâm lý, xét đến cùng, đều dẫn tới một sự nghèo nàn, một sự

1 Socrate (470 - 399 tr.CN), triết gia Hy Lạp vĩ đại, bị chính quyền Athènes kết án tử hình vì báng bổ thần thánh và, do đó, làm hại thanh niên. Bạn bè ông rất phẫn nộ và đề nghị ông bỏ trốn sang một thành bang khác. Socrate không chịu, ông ở lại chịu án và uống thuốc độc chết (ĐLT).

giải khác biệt hóa (dédifférenciation) và một sự phi cá nhân hóa (désindividualisation). Người Mã Lai chạy kêu *amok* không còn là một cá nhân rất khác biệt nữa: anh ta chỉ còn là một kẻ chạy kêu *amok*, rối loạn tâm lý của anh ta bị xóa mờ và triệt tiêu tất cả những gì là đơn nhất về nhân cách của anh ta.

Sự cấu trúc văn hóa về những rối loạn tộc người ấy cũng cho phép giải thích hai sự kiện đặc biệt:

1. Dù đến từ những người thông tin bản xứ, hay những viên chức thuộc địa, những chủ đồn điền, hay những thầy thuốc tâm bệnh, thì những sự mô tả về cơn *latah* cũng trùng hợp nhau rất rõ. Điều đó chứng tỏ rằng những người trạng thái Mã Lai hoàn toàn không hề có khuôn những chuyện kể của họ vào cái giường Procruste phù hợp với cái khuôn của cơn bệnh này do văn hóa áp đặt. Cũng vậy, những tình tiết về *amok* có trong sử thi cổ Mã Lai đều phù hợp với những chuyện kể hiện đại tới tận những chi tiết nhỏ nhất, về ứng xử của người chạy kêu *amok* cũng như về những phản ứng hoảng loạn của những viên chức và cả của những binh lính được phái tới để chống lại anh ta.

2. Điều đó giải thích tại sao gần như mỗi trường hợp *latah* hay *amok* đều đáng được đưa vào một cuốn sách giáo khoa về tâm bệnh học. Nhưng về người loạn tâm đặc ứng thì không phải như vậy. Người bệnh này không hề giúp cho công việc chẩn đoán được dễ dàng hơn bằng cách phô ra một triệu chứng trực tiếp được gợi ý từ những cuốn sách giáo khoa tâm bệnh học. Thật vậy, sự giống nhau tương đối của những cơn *hysteria nặng*, như đã được quan sát ở bệnh viện của Charcot, dường như chỉ một phần là do vào những năm 1880, chứng hysteria được coi là chứng nhiễu tâm tộc người kiểu thế giới

phương Tây, nhưng phần lớn là do một sự khắc sâu có hệ thống vào trí não về "cách biểu hiện hysteria thật đúng".

Thật vậy, những người mắc chứng hysteria đặc biệt sẵn sàng tuân theo kiểu điều kiện hóa này, vì họ rõ ràng muốn có những hành vi sân khấu và thường xuyên được mời "biểu diễn" trước vị khách chuyên nghiệp xuất sắc. Bằng chứng của việc đó không phải là giả vờ đã được một trong những "bệnh nhân được giải" (malaḍes-lauréats) của Charcot cho thấy một cách hiển nhiên, khi một lần người này tự nhủ thầm rằng "mình phải tỏ ra điên thật để đóng được vai trò đã dự kiến".

Bây giờ, tôi sẽ phân tích riêng rẽ những mặt được cấu trúc trước về mặt văn hóa của những giai đoạn khác nhau xảy ra trong những rối loạn tộc người.

Tính cách tộc người và những rối loạn tộc người: Những nguyên nhân rất khác nhau mà, trong một xã hội nhất định, có thể tạo ra một cơn bùng phát đã được cấu trúc thuộc cùng một kiểu, những nguyên nhân ấy chứng tỏ khá rõ rằng những rối loạn tộc người bắt rễ sâu chủ yếu trong tính cách tộc người (mà không phải trong cái vô thức tộc người). Để khỏi lặp đi lặp lại, một lần nữa tôi xin chứng minh rằng cơn *amok* có thể đến từ những nguyên nhân hết sức khác nhau: điên loạn do sốt mạnh, nhắc đi nhắc lại một câu chửi, ước muốn được chết trong một cơn kích động vinh quang ở trên đỉnh một đống xác chết, tuân theo những mệnh lệnh của cấp trên, sự quyến rũ của *kris*, sự trầm uất phản ứng nghiêm trọng, cố ý đón trước hành vi *amok*, một kiểu tự thôi miên dưới hình thức một sự cầu nguyện về số phận con người và về sự phù phiếm của cuộc đời, và nhiều nguyên nhân khác nữa. Dù thường khi xảy ra, những xung đột chủ quan (những "chấn thương")

của người chạy kêu *amok* chỉ thúc đẩy anh ta trở thành *amok* hơn là vì chứng ngớ (thộn) của anh ta hay vì một điều nào khác. *Mutatis mutandis* (đến lượt mình), những nhận xét ấy cũng thích hợp với những rối loạn tộc người khác.

Những khuôn mẫu văn hóa và những tên gọi lâm sàng - một rối loạn tộc người tạo thành một hình thức chặt chẽ cả trong sự tiến triển của nó - từ những nguyên nhân đến cách giải quyết, qua những biểu hiện khác nhau của nó - cũng như trong những biểu hiện đích thực của nó. Vì thế, những cách gọi như *chạy kêu amok (to run amok)* hay *trở thành berserk (to go berserk)* chỉ được đem dùng để chỉ những rối loạn riêng biệt của người Mã Lai và người Vikings một cách tương ứng. Một người Vikings không thể trở thành người chạy kêu *amok*. Trái lại, trong xã hội phương Tây, chỉ có những người mắc chứng paranoia (đặc ứng) hay những người mắc chứng tâm thần phân liệt paranoia mới có thể bị mắc một cơn điên loạn giết người mù quáng và không thể kiểm soát được, nhưng điều đó hoàn toàn không cho phép chúng ta kết luận rằng người Mã Lai chạy kêu *amok* kia cũng mắc chứng paranoia. Thật vậy, cái nằm bên dưới một rối loạn tộc người, đó không phải chỉ là hình thể tâm động (configuration) riêng biệt do căn nguyên học (étimologie) quy định, mà còn là một tính cách tộc người riêng biệt, được quy định sao cho chủ thể có thể trừ bỏ được nhiều vấn đề chủ quan *khác nhau* chỉ bằng một tổ hợp triệu chứng duy nhất. Người ta thấy bằng chứng của điều đó trong việc một cơn sốt rét đơn giản có thể xảy ra với một người châu Âu, dù người này sống rất lâu ở Malaysia.

Nhận xét này mang một hệ lụy thú vị: không một người nào chưa tiếp nhận văn hóa hoàn toàn lại phản ứng với một

stress đặc thù về mặt văn hóa bằng một rối loạn thích hợp với stress ấy về mặt văn hóa. Tôi vẫn chưa tìm thấy một người da trắng nào lấy một phụ nữ da đỏ và sống theo lối người da đỏ đã trở thành một Chó Điên, hay một người châu Âu sống giữa người Mã Lai trở thành người chạy kêu *amok*. Vì thế, một rối loạn nhất định phải phù hợp đến *tận những chi tiết nhỏ nhất* với khuôn mẫu đã quy định thì mới được coi một cách chính đáng là một rối loạn tộc người. Do đó, thuật ngữ *amok* không thể áp dụng cho cơn bùng nổ bạo lực của một người Mélanésien, trước hết vì anh ta dùng mũi lao mà không phải dùng *kris* hay một loại kiếm ngắn hoặc dao găm như ở hầu hết những người Mã Lai chạy kêu *amok* và cũng bởi vì khác với cơn bùng phát của người Mã Lai, cơn bùng phát của người Mélanésien hầu như không bao giờ đi tới chỗ giết người cả. Cũng vậy, không thể đồng nhất những cơn điên loạn giết người thường thấy có ở những binh lính gốc Tây Phi với một cơn *amok*, vì những binh lính này không dùng lưỡi lê mà dùng súng đúng quy chế và bởi vì những cơn bùng phát ấy dường như không được cấu trúc về mặt văn hóa. Cuối cùng, Ajax của Sophocle hay Oreste của Euripide (trong *Iphigénie ở Tauridé*) không phải là những "người chạy kêu *amok*" cũng không phải là những *berserkers*, khi thay vì giết người, họ giết hại súc vật một cách dã man, dù rằng người Mã Lai chạy kêu *amok* đôi khi cũng giết những con vật gặp thấy trên đường, về Ajax và Oreste, tôi cho rằng cả hai là những "chó sói đói" (loups garous) thuộc một kiểu Hy Lạp đặc thù như Roscher mô tả.

Tóm lại, dù tần số xảy ra như thế nào, một rối loạn không có tính tộc người chừng nào nó không chịu một sự cấu trúc về mặt văn hóa. Nếu những người Sepoy thuộc quân đội Ấn Độ, vào thế kỷ XIX, đôi khi có những cơn điên giết người - trường

hợp được biết tới nhiều nhất là trường hợp Mangal Pande, mà việc hành hình anh ta là một trong những nguyên nhân trực tiếp của cuộc nổi dậy lớn của người Sepoy năm 1857 - thì những cơn bùng phát ấy vẫn có tính chất đặc ứng, vì một rối loạn tộc người, tuy giống với *amok* nhưng ít được cấu trúc về mặt văn hóa, chỉ có ở một số vùng nhỏ hẹp của lục địa nhỏ Ấn Độ. Chính vì thế người lính Anh thích giết người một cách dã man, mà Kipling[1] nói tới, tuyệt nhiên không chúng tỏ đó là một sự tiếp nhận văn hóa Ấn Độ. Chứng loạn tâm giết người của anh ta là do những lý do chủ quan và nó biểu hiện ra một cách chủ quan; nói cách khác, anh ta bịa ra những triệu chứng riêng của mình, phù hợp với những nhu cầu riêng của mình.

Nhà tâm bệnh học tộc người, vì thế, phải dành những từ ngữ chẩn đoán riêng biệt cho những biểu hiện tương ứng - thuật ngữ *amok*, chẳng hạn, chỉ dành cho cơn bùng phát giết người của một người Mã Lai ứng xử theo đúng khuôn mẫu truyền thống. Cùng lắm, cũng chỉ có thể áp dụng nó cho một người Mã Lai được giả định nào đó, trong tay anh ta không có một *kris* hay một loại dao kiếm nào nhưng lại cầm một khẩu súng lục, chạy quanh các phố kêu *amok* và bắn lung tung vào đám đông mà thôi. Tôi đã nhấn mạnh tầm quan trọng về chẩn đoán của khuôn mẫu thích hợp, và sự quan sát dưới đây sẽ biện minh cho ý kiến đó của tôi. Khi một tội ác loạn tâm có tính chất đặc biệt giật gân - một cuộc tàn sát thật sự vừa ném ra một cái "mốt", thì sự cố ban đầu ấy chẳng bao lâu biến thành một thứ "truyền thống" mà, ít ra có một phần, được cấu trúc theo

1 R. Kipling (1865 - 1936), nhà văn Anh, sinh ra và sống nhiều năm ở Ấn Độ, viết nhiều tiểu thuyết về đời sống của người Ấn Độ và người Anh sống ở nước này. Tác phẩm nổi tiếng *Cuốn sách của rừng rậm* (1894) của ông đã được dịch ra tiếng Việt. Ông được giải thưởng Nobel văn chương năm 1907 (ĐLT).

những giá trị văn hóa. Chẳng hạn, trong khi ví dụ mới về một kẻ giết người ở Texas đã dẫn tới nhiều cơn điên loạn tâm giết người tương tự, thì vụ ám sát "tám" y tá cũng giật gân như thế ở Chicago lại không gây ra một sự bắt chước nào, có lẽ vì kẻ giết người không dùng súng. Rõ ràng đó là một hình thức điều kiện hóa văn hóa: cách "thích hợp", "đáng kính" để giết một người, đối với bất cứ người Mỹ tự trọng nào, là hạ thủ bằng súng. Việc dùng dao kiếm vào một mục đích như mọi đen "bẩn thỉu", "những bọn người Italia" và những bọn đạo tặc khác không phải người Mỹ.

Khuôn mẫu và yếu tố: Có nhiều triệu chứng tộc người có vẻ bị hiểu lầm như những nét ứng xử được xã hội tán thành. Chẳng hạn sự liều lĩnh điên rồ của người chạy kêu *amok* hay của *berserker* chỉ là một biểu hiện kịch phát của sự dũng cảm đáng khâm phục ở người chiến binh xuất sắc Mã Lai hay Vikings. Điều làm cho sự liều lĩnh của người chạy kêu *amok* trở thành bệnh hoạn, đó là vì nó vô ích đối với xã hội và những nạn nhân của anh ta thường không phải là kẻ thù của anh ta mà là những thành viên trong nhóm anh ta. Trường hợp Chó Điên còn cho thấy rõ hơn nữa. Có lẽ vì anh ta rất muốn đánh dấu một chiến thắng (*count coup*) đối với kẻ thù cũng giống như bất cứ ai, nhưng sự phô trương của anh ta lại là một cử chỉ tự tôn vinh thuần túy, vì anh ta đi đánh nhau với một chiếc roi ngựa và một cái lúc lắc làm vũ khí. Nhưng sự phô trương tính dũng cảm theo lối ích kỷ ấy cũng là phỏng theo một khuôn mẫu văn hóa: đó là khuôn mẫu của một chàng trai liều lĩnh người Crow, khao khát vinh quang chiến trận, thường vượt qua một chỗ phục kích được ngụy trang cẩn thận bằng cách cúi sát mình ngựa phi qua chỗ đó để trở thành kẻ đầu tiên

ghi một chiến thắng đối với kẻ thù. Xin nói rằng tập quán tự tôn vinh ấy đã có những hậu quả quân sự tai hại[1].

Về những rối loạn tộc người của xã hội chúng ta, những sự giống nhau giữa các triệu chứng chủ yếu của chứng tâm thần phân liệt và những khuôn mẫu ứng xử được văn hóa coi trọng về mặt xã hội sẽ được bàn luận ở chỗ khác[2].

Ngược lại, những triệu chứng tạo thành một rối loạn đặc ứng hiếm khi trùng hợp với những yếu tố ứng xử được xã hội tán thành. Theo tôi, nhận xét này biện minh cho việc đưa từ "khuôn mẫu" vào công thức "những khuôn mẫu hành vi xấu" do Linton nêu ra, vì trong mọi rối loạn tộc người, cái không bình thường chính là khuôn mẫu hơn là một yếu tố cấu thành nào đó của nó, và tính không bình thường của nó mang hình thức một biếm họa đối với toàn bộ khuôn mẫu văn hóa.

Những vấn đề nhận biết các triệu chứng: Có thể dự đoán các tông đồ của thuyết tương đối văn hóa sẽ khẳng định rằng Chó Điên là bình thường, vì ứng xử của anh ta đã được quy cách hóa và có thể kiểm soát được về mặt văn hóa. Vì thế, tôi phải chứng minh rằng, giữa định nghĩa về một ứng xử như "triệu chứng" đối với những tiêu chuẩn tuyệt đối của tính bình thường và định nghĩa cũng về ứng xử ấy nhưng được nêu lên về mặt văn hóa, có một sự song hành. Ở người da đỏ các Đồng bằng, sự hèn nhát được giải quyết bằng cách trở thành giả trang, trong khi ở người Tanala trên đảo Madagascar, thì sự

1 Tệ hơn nữa, những kẻ vi phạm hiển nhiên đối với kỷ luật quân sự thường không bị trừng phạt, trong khi một kẻ nào đó thiếu kỷ luật trong cuộc săn bò rừng thì lại bị cảnh sát trong trại đánh roi.

2 Nhiều nét đặc trưng của người mắc bệnh nhân cách (psychopathe) cũng giống như vậy.

giả trang là nơi ẩn náu của một người đàn ông bất lực về tính dục, mà nếu anh ta lấy vợ thì người vợ không thỏa mãn của anh ta sẽ phơi bày sự bất lực ấy ra. Việc hai kiểu cá nhân khác nhau cùng có một kiểu ứng xử giống nhau trong trạng thái stress cho thấy rằng chứng giả trang vẫn là một triệu chứng, bất kể sự cấu trúc và bối cảnh văn hóa của nó là thế nào. Cũng như vậy, một số ứng xử rõ ràng là phi lý, được các thầy thuốc tâm bệnh hiện nay thừa nhận như những triệu chứng, chắc chắn phải được thừa nhận như thế, dù trong một xã hội khác, đó là những yếu tố cấu thành một chứng loạn tâm tộc người (hay "thiêng liêng"). Chứng líu lưỡi (glossolalie), một triệu chứng lâm sàng đối với thầy thuốc tâm bệnh hiện nay, trước kia cũng là một biểu hiện (hay một "triệu chứng") của chứng "điên thần thánh" đối với người Hy Lạp. Nhiều lắm, người ta chỉ có thể nói tới một người loạn tâm ở phương Tây mắc nhiều ảo giác là anh ta bị rối loạn *nặng hơn* người da đỏ các Đồng bằng mà những ảo giác của người này nằm trong sự tìm kiếm một giấc mơ.

Chấn thương, nguyên cớ và sự biện minh xã hội hầu như bị lẫn lộn trong những rối loạn tộc người. Văn hóa tự nó xác định bản chất và cường độ của stress hay của chấn thương làm cho người ta "trở thành điên". Ở người Algonquins phía Bắc, chỉ có một sự "mất mát quá mức" (privation excessive) được văn hóa thừa nhận như một loại và ở một cường độ nhất định mới biện minh cho - và do đó, kích thích - cơn *windigo*. Cái mà văn hóa người Crow xác định như một nỗi "thất vọng không dung thứ được" thường dẫn tới hội chứng Chó Điên, nhưng nếu không được văn hóa xác định như thế thì không thể gây ra rối loạn tộc người ấy được.

Để một người Crow trở thành điên theo lối *đáng kính*, tức là *có tính tộc người*, phải có đủ hai điều kiện:

1. Stress được xã hội thừa nhận phải sống theo một lối quy ước và nhận một giải pháp cũng quy ước: người da đỏ Crow nào sợ cái chết thì có quyền trở thành một kẻ giả trang, còn kẻ nào tự khẳng định mình như một kẻ thích yên ổn hay một "người từ chối cầm súng" thì không như vậy.

2. Tuy có một "nỗi thất vọng không thể dung thứ" nhưng thuộc về kiểu "thích hợp", người đó có thể phản ứng bằng cách trở thành một Chó Điên và, do đó, được những thành viên bộ lạc mình tôn trọng. Chẳng hạn, đó là sự phản ứng trong trường hợp tham vọng trở thành thủ lĩnh của anh ta không thực hiện được. Nhưng anh ta không buộc phải phản ứng với một "nỗi thất vọng không thể kiểm soát" thuộc một kiểu *không được thừa nhận*, bằng cách "trở thành điên" "bất kể theo lối nào". Hiển nhiên là anh ta chỉ giành được sự tôn trọng của người khác nếu anh ta phản ứng công khai một cách hờ hững, biểu lộ một thứ khắc kỷ và dửng dưng đặc biệt đối với những gì mà người xung quanh cũng phải thừa nhận đó là một điều không điển hình nhưng dữ dội.

Ví dụ sau đây sẽ chứng minh cho điểm này: dưới một số điều kiện, một người Crow có thể yêu cầu lấy vợ của một người khác nếu trước đó anh ta có một liên hệ với người đàn bà này. Có trường hợp một chàng Crow nào đó, một gã đê tiện, đã dám yêu cầu lấy người vợ rất thương yêu của một người đàn ông khác, vì anh ta nói dối là đã có liên hệ với người đàn bà này. Anh chồng kia, bất chấp những sự bác bỏ mãnh liệt của vợ mình và dù anh ta, cũng như tất cả những người khác trong bộ lạc, biết đích xác là gã đàn ông kia nói dối, vẫn buộc lòng

tuân theo một cách khổ sở là đưa người vợ khóc sướt mướt của mình tới mái lều của gã nói dối kia, để bảo đảm cho mình có một uy tín lớn. Nếu anh ta ứng xử theo lối trở thành Chó Điên, anh ta chắc hẳn sẽ bị mọi người khinh thường, chỉ vì sự chấn thương trong hoàn cảnh đó, dù được thừa nhận là nghiêm trọng, không phải thuộc về loại "tốt đẹp".

Một ví dụ khác cho chúng ta thấy cách người Mohave tiếp nhận sự mất mát tình cảm và sự phản ứng thích hợp với loại chấn thương ấy như thế nào. Người Mohave khóc rất nhiều trong các lễ tang và khinh người da trắng vì đã không làm như vậy trong lễ tang thần Matavilye. Nếu họ chế nhạo những người đàn ông nào để cho vợ chê hay người tình bỏ đi, thì trái lại, họ sẵn sàng chấp nhận việc một người đàn bà chịu mọi thứ bạo lực khi bị chồng hay người tình từ bỏ. Thật ra, tình hình còn khác hơn thế nữa: bản chất của nền văn hóa Mohave giải thích tại sao những người đàn ông già bị người vợ trẻ từ bỏ thường thoáng bị não lòng (*ki:wa itck*) - tuy không được xã hội thừa nhận, dù bị giễu cợt trong chốn riêng tư, - trong khi những người đàn bà già bị người chồng trẻ ruồng bỏ lại không hề cảm thấy như vậy, và tại sao chỉ có những người góa chồng - mà không bao giờ là những người góa vợ - thường tìm cách tự sát khi làm lễ tang chồng[1].

Tóm lại, những chấn thương được thừa nhận về mặt văn hóa nói chung thường gây ra những rối loạn tộc người; còn những chấn thương nào mà văn hóa không chịu thừa nhận động cơ trở thành "điên" của chúng thì thường gây ra những rối loạn đặc ứng. Bởi vì rối loạn kiểu xác định văn hóa này

1 Ý định tự sát duy nhất của một người Mohave trong lễ tang là của một người bố tìm cách lao vào đống lửa tang của con trai mình. Đứa con trai này, do sự khắc nghiệt của bố, đã đi tới chỗ tự sát.

có xu hướng tiến triển chậm hơn hiện thực xã hội, nên một rối loạn tộc người mới có thể trở thành khá thông thường trước khi được thừa nhận như là sản phẩm văn hóa. Chẳng hạn, do đời sống xã hội ngày càng tan rã, những người đàn ông Mohave ngày càng tìm cách tự sát khi họ gặp những khó khăn về tình cảm. Tuy nhiên, bộ lạc của họ vẫn chưa thừa nhận lối biểu hiện của một rối loạn tộc người mới trong khuôn mẫu đang hình thành ấy. Dù họ đã hiểu đúng về mối tương quan giữa kiểu hành vi này và qua trình tiếp nhận văn hóa, họ vẫn chỉ coi đó như một rối loạn đặc ứng mà thôi.

Sự xúi giục (instigation) - đừng lầm lẫn với động cơ - là một tín hiệu được hình thức hóa để gây ra những rối loạn "thiêng liêng" cũng như tộc người. Những rối loạn thiêng liêng chỉ được khai thác với điều kiện được khởi động theo ý muốn. Một cơn loạn tâm có thể được khởi động hoặc bằng cách ngẫu nhiên, hoặc có dụng ý; nó có thể là tự cảm ứng hoặc do một nguyên nhân bên ngoài gây ra. Trong một vài trường hợp, hiệu quả của những nhân tố khởi động ấy có thể được giải thích một phần bằng sinh hóa hay sinh lý - thần kinh; nhưng ở phần lớn những trường hợp này, chương trình "khởi động" thuộc nguồn gốc sinh hóa hay sinh lý ấy cũng có thể mang những khía cạnh văn hóa, vì sự hợp nhất của chúng vào một chương trình văn hóa đã được quy định có thể làm tăng rất nhiều, thậm chí có thể làm thay đổi, sức mạnh châm ngòi vốn có của chúng.

Những nhân tố khởi động thuộc loại sinh hóa thông thường nhất là rượu và ma túy; dựa vào một số hiện tượng đã được biết rõ, như "hiệu ứng placebo" hay ảnh hưởng rõ rệt của những viễn tưởng văn hóa và (hay) những trạng thái tâm

lý đối với những hiệu ứng của rượu và ma túy, người ta có thể chấp nhận rằng kiểu nhân tố khởi động phải được nghiên cứu cả về mặt tâm bệnh học tộc người nữa. Về rượu, tôi đã lưu ý ở một chỗ khác rằng người da đỏ các Đồng bằng thường có lối say rượu gây gổ đánh nhau, còn người Mohave say rượu thì thường rơi vào một kiểu đê mê nhiều hơn. Một người đàn bà Mỹ say bét nhè thường phản ứng với những loại rượu khác nhau tùy theo sự xác định những loại rượu đó về mặt văn hóa: dưới tác động của rượu sâmpanh, người đàn bà say rượu ấy cố nói tiếng Pháp và cử động như một cô hầu có duyên trong một vở hài kịch, trong khi dưới tác động của rượu gin, người đó xử sự và ăn nói như một bà nội trợ nước Anh, v.v... Một điều thường thấy là dùng ma túy hay rượu đã gây ra một số trạng thái không bình thường được đặc biệt thích thú. Một vài chuyên gia thậm chí còn nghĩ rằng, hành vi *berserk* của người Vikings được gây ra một cách giả tạo bằng việc ăn những thứ nấm độc trước một trận đánh. Giáo phái đáng gờm của những kẻ sát nhân đã dùng ma túy hachisch, giống hệt như những tên găng-xtơ hiện đại dùng chất ma túy côcain hay hêrôin trước khi phạm vào những tội ác đặc biệt táo tợn. Trong một số quân đội hiện đại, người ta phân phát đều đặn một khẩu phần rượu rum khá lớn cho binh lính trước khi phái họ đi tiến công. Việc dùng rượu trước khi thực hiện hành vi tính dục trong các xã hội thanh giáo là một ví dụ đặc biệt rõ rệt về ảnh hưởng của những nhân tố văn hóa về mặt đầu độc. Thật vậy, rượu là thứ có hiệu quả sinh lý làm giảm bớt sức mạnh tính dục của đàn ông, vì thế nó chỉ có "khởi động" một hành vi tính dục bằng cách tạm thời xóa bỏ những sự ức chế, do đó mà có phương ngôn: "Cái Siêu Tôi tan ra trong rượu".

Tôi sẵn lòng tin rằng hiệu quả của những lá cây thắng mà Pythie[1] từng nhai một phần là do chất ma túy chứa trong đó, nhưng cũng còn là do sự tin rằng cây thắng (của Apollon) có thể đưa ta vào một trạng thái "ám thị" (mantique). Dựa vào cách lý giải này, tôi tin rằng, trái với những gì được các tác giả ngày xưa nói tới, các nhà khảo cổ học hiện đại không hề khám phá thấy một dấu vết thâm nhập nào của khí telu độc hại hay những kẽ nứt cho thứ khí ấy lọt vào cả. Tôi cũng xin lý giải về những điệu vũ cuồng nhiệt, một thứ kỹ thuật thường được dùng để đưa người ta vào các trạng thái không bình thường, như một kiểu tự làm mình say, vì sự mệt mỏi thể chất tạo ra một trạng thái tự đầu độc. Nhịn đói là một trong những nhân tố khởi động sinh hóa và sinh lý ấy.

Sự khởi động thần kinh - sinh lý: Từ lâu người ta muốn coi trạng thái xuất thần do tiếng trống gây ra chỉ như một phản xạ có điều kiện. Ngày nay người ta cho rằng việc đánh trống cũng là một loại "hiệu ứng cưỡng chế" bằng sự kích thích của âm thanh" (*auditory driving*). Hiệu ứng này, cũng giống như "hiệu ứng cưỡng chế" bằng những kích thích ánh sáng" (*photic driving*), làm thay đổi các sóng não, để đưa người ta vào một trạng thái không bình thường có thể giải thích được về mặt điện - thần kinh - sinh lý.

Đôi khi một loại cơn nào đó có thể được khởi động, hoặc bởi một kích thích văn hóa theo quy ước, hoặc bởi một chất ma túy. Người Viking có thể trở thành *berserk*, hoặc do ăn nấm độc, hoặc do nghe khúc balát anh hùng. Có một ông

1 Pythie là tên gọi những đồng cô phụng sự ở đền Delphi thờ thần Apollon ở Hy Lạp cổ đại. Người nào muốn xin một lời tiên tri của thần đều phải qua Pythie. Như vậy, cây thắng hẳn phải là thứ thảo mộc có chất ma túy mà đồng cô dùng để dễ xuất thần hay trạng thái ám thị khiến cho hồn Apollon dễ nhập vào (ĐLT).

vua Đan Mạch, mạnh như Hercule nhưng lại mang bản tính thận trọng và nhu nhược, muốn nghe những khúc balát ấy và biết rằng sẽ làm nổ ra ở bản thân mình một cơn *berserk* điên cuồng, nên đã yêu cầu bộ hạ trói mình lại để khi ông ta rơi vào trạng thái *berserk* sẽ không gây hại cho ai cả. Người ta có thể tự hỏi cái gì vượt trội hẳn lên trong đầu óc ông vua ấy, sự mong muốn được trải qua cơn cuồng nhiệt *berserk* hay sự mong muốn được nghe những khúc balát kia. Theo tôi, động cơ chính của ông ta có lẽ là cái thứ nhất. Cũng vậy, vua Ogotai vĩ đại đã cẩn thận ra lệnh cho bộ hạ mình đừng bao giờ coi trọng những việc kết tội xử tử mà ông ta đưa ra khi say rượu cả; điều đó cho phép ông say sưa theo ý thích mà không sợ những ngày mai nặng trĩu sự cắn rứt lương tâm.

Ở người Ainus, cơn *imu* được khởi động theo lối văn hóa rõ rệt, vì nhân tố khởi động theo quy cách là "con rắn", có thể là một con rắn thật, cũng có thể là một con rắn - đồ chơi, hoặc thậm chí chỉ là một tiếng kêu: "Rắn!" và điều này xảy ra cả ở một nước có rắn độc. Những trạng thái lắp lời hay lắp động tác ấy (*imu* của người Ainux, *latah* của người Mã Lai, *myriachit* của người Sibérie) đều được khởi động bởi một kích thích tạo ra một phản ứng kinh hãi, cho phép những kẻ không cố tìm giải trí cố bịa cho những ai phải gánh chịu những rối loạn ấy, bằng cách làm cho họ giật bắn mình để gây ra cơn điên loạn ở họ. Kiểu cơn ấy cũng có thể được gây ra một cách ngẫu nhiên và thậm chí mang một tính chất lây truyền. Một đại tá người Nga đang cơn giận dữ, quát tháo một trung đoàn cô-dắc ở Baikal, đã làm cho cả trung đoàn rơi vào trạng thái *myriachit*. Đôi khi thậm chí không phải một người mà là một con vật gây ra cơn *latah*: một bà già Mã Lai đột nhiên thấy một con hổ hiện ra, thế là bà bị ném vào một cơn *latah*, và do bà

có ứng xử bắt chước hổ nên con vật bỏ chạy. Ngược lại, tôi chưa từng biết tới trường hợp lên cơn hiển nhiên nào do một đồ vật kinh hãi hay một tiếng động kinh ngạc có nguồn gốc thuần túy vô tri vô giác gây ra cả, do đó tôi kết luận rằng đó là một cơ chế hysteria nằm bên dưới những cơn ấy. Trạng thái thường có sự bắt chước ứng xử của kẻ xúi giục hay một số người trở thành những kẻ nói tục trong những cơn ấy - điều này ít ra cũng thấy có ở Sibérie - gợi cho ta thấy có một cơ chế quan trọng khác nữa, cơ chế "đồng nhất với kẻ gây hấn" đã được Anna Freud mô tả kỹ.

Trong trường hợp *amok*, một đồ vật đơn giản cũng có thể đóng vai trò khởi động. Chẳng hạn, chiếc *kris* (dao găm, kiếm ngắn) có thể gây ra sự thôi miên quá mức đối với một cá nhân đến mức anh ta trở thành *amok*. Theo một số chỉ dẫn, dường như ngay cả ở Hy Lạp cổ, chỉ một việc ngồi lên một chiếc ghế ba chân cũng đủ để mắc vào một cơn xuất thần. Bởi vậy, khi Pythie từ chối không tiên đoán cho ông ta, Héraclès liền giật lấy chiếc ghế ba chân của bà để ngồi lên và tự tiên đoán cho mình. Cũng vậy, khi người Argonautes lạc đường trên biển cả gặp thấy Triton, thần biển, và đưa cho thần chiếc ghế ba chân, thế là vị thần này lại lên đồng và làm việc tiên đoán (Hérodote, IV, 179)[1].

Một thứ kỹ thuật khởi động đặc biệt thú vị là việc tự đưa mình vào cơn điên được chờ đợi vì đã có những triệu chứng trước hoặc vì đã chuẩn bị cho nó. Khi thủ tướng Madjapahit (Java) ra lệnh cho một toán lính chạy kêu *amok*, họ bắt đầu tàn sát tất cả những người đồng loại rơi vào tay họ, *như thể họ đã*

1 Nếu giả thuyết này tỏ ra là đúng, nó có thể giải thích được tại sao chiếc ghế ba chân ở Homère đã là một đồ vật đặc biệt quý giá. Người ta thường dâng nó cho Apollon, thần tiên tri.

ở trong trạng thái amok - điều đó khiến cho họ trở thành *amok* thật sự. Ở người Moro, *juramentado* (người chạy kêu *amok*) trước tiên yêu cầu bố mẹ cho phép, rồi mặc một bộ áo quần khác thường, dùng một chiếc áo nịt để tự xiết chặt mình lại và dùng mọi cách thức, mà tất cả đều có mục đích là bảo đảm cho sự khởi động của một cơn *amok* thật sự.

Bản kê vắn tắt này tuy chưa đầy đủ, nhưng nó cũng cho thấy nhiều cơn điên thiêng liêng hay cơn điên tộc người có thể được gây ra bằng những phương tiện quy cách hóa về mặt văn hóa. Nói cách khác, sự khởi động của chúng vừa được kiểm soát cả về mặt tích cực lẫn về mặt tiêu cực.

Tính dễ điều khiển (maniabilité): Những chứng nhiễu tâm tộc người là có thể kiểm soát được: đó chính là đặc điểm của chúng. Người gây ra một cơn *amok* hay *latah*, không những bằng ứng xử của mình mà người bệnh bắt chước theo có thể xác định những biểu hiện riêng biệt, mà còn có thể chấm dứt cơn chỉ bằng cách ngừng kích thích nạn nhân của mình. Chó Điên rất dễ được kiểm soát vì, giống như một bản âm, anh ta làm ngược lại với những gì người ta bảo anh ta làm. Vì thế, khi một Chó Điên lao nhanh vào một nhóm người đang ăn trước lều của họ, chỉ cần kêu to: "Hãy đến giậm chân lên chúng tôi này" là đủ để anh ta quay trở lui. Hơn nữa, Chó Điên *chỉ là* kẻ tiêu cực khi người ta chờ đợi anh ta cứ như thế. Nhưng nếu một chiến binh mong muốn tôn vinh vị anh hùng sẵn sàng chết vinh quang này lại phái vợ mình tới với anh ta một đêm, thì anh ta tỏ ra cộng tác một cách bình thường và sẽ làm tình với người đàn bà đó, mặc dù có ra lệnh cho anh ta "đừng làm tình với người đàn bà này" hay không.

Từ chỗ một số người mắc bệnh tâm thần phân liệt ở phương Tây sẵn sàng chịu một hình thức kiểm tra lộn ngược như thế, người ta chỉ có thể suy diễn rằng Chó Điên là người mắc chứng tâm thần phân liệt: anh ta chỉ là Chó Điên. Hơn nữa, tính dễ điều khiển của anh ta - được cấu trúc một cách tiêu cực - có thể bị lẫn lộn với chứng loạn tâm tiêu cực, như trường hợp người nữ bệnh nhân da đỏ, gốc ở một bộ lạc của các Đồng bằng, có cùng khuôn mẫu văn hóa với Chó Điên, chứng tỏ. Người ta cũng có thể kiểm soát được ứng xử loạn tâm của anh ta bằng cách ra lệnh cho anh ta làm những gì *ngược lại* với điều người ta chờ đợi ở người nữ bệnh nhân kia. Do đó, điều quan trọng là loạn tâm tộc người có thể kiểm soát được bằng những phương tiện về căn bản có tính văn hóa, trong khi người loạn tâm đặc ứng chỉ có thể kiểm soát được bằng những phương tiện tâm lý.

Giải quyết cơn: Nên xem xét quá trình giải quyết cơn theo những biện pháp phòng ngừa nhằm ngăn chặn những triệu chứng quá mức, và lại càng phải làm như vậy vì những tài liệu về điểm này còn tương đối nghèo nàn. Cách tốt nhất để chấm dứt một cơn tất nhiên là phải chữa khỏi nó. Một số cơn có một kỳ hạn định sẵn: Chó Điên nào không chết trước khi lá cây ngả vàng thì có thể từ bỏ nhân vật Chó Điên của mình. Cách cổ điển để chấm dứt một cơn *latah* là ngừng kích thích bệnh nhân, vì mặc dù anh ta hoàn toàn biết rõ những gì mình đã làm nhưng không thể tự mình xóa được cơn và vì thế, anh ta van nài người xúi ngừng kích thích mình. Cách cổ điển để chấm dứt một cơn *amok* là giết người chạy kêu *amok*. Linton kể lại rằng điều đó đã xảy ra như thế cho tới lúc người Hà Lan thấy cần phải từ chối một cái chết

vinh quang đối với người chạy kêu *amok*, cái chết mà anh ta tìm kiếm; từ đó, người Hà Lan kết tội khổ sai đối với những kẻ chạy kêu *amok* mà họ bắt được, điều đó làm giảm hẳn đi tác động của các cơn tâm bệnh ấy. Một số người Algonquin phía Bắc, khi họ cảm thấy sắp rơi vào một cơn ăn thịt người - cơn *windigo* - liền kinh hãi đến mức họ phải van nài người ta giết chết họ. Ở một chỗ khác, tôi chỉ ra rằng nhiều vụ tự sát phải được coi như những ý định ngăn ngừa sự bùng phát của một chứng loạn tâm cấp.

Trong số những đương lượng lâm sàng (équivalents cliniques) của những phương pháp xã hội nhằm giải quyết các cơn, người ta có thể kể ra kỹ thuật khá quen thuộc: tát vào mặt hay dội nước lạnh lên bệnh nhân hysteria nhằm làm cho cơn bị chột đi, hoặc chỉ cốt để cho bệnh nhân ở lại một mình vì chứng hysteria vốn là một "rối loạn công cộng", nó đòi hỏi có công chúng; đương lượng lâm sàng của việc giải quyết cơn do chính bản thân bệnh nhân thực hiện lấy, bằng những phương tiện do văn hóa của anh ta đem lại, có thể là việc tự nguyện đi nằm ở một bệnh viện tâm bệnh, hoặc quyết định tiến hành một sự chữa trị phân tâm học.

Tất nhiên, lý thuyết của tôi về các chứng loạn tâm tộc người hoàn toàn không loại bỏ khả năng xếp loại những rối loạn ấy cũng theo lối phân loại đặc tính tâm bệnh truyền thống. Chẳng hạn, hội chứng não lòng ở người Mohave rõ ràng là một chứng trầm uất cổ điển khi có tang; *imu* và *latah* hầu như chắc chắn là những chứng hysteria, v.v... Điều đó không làm chúng ta kinh ngạc, vì các quá trình tâm động căn bản có tính chất phổ biến ngay cả khi chúng biểu hiện ra dưới những hình thức cực kỳ khác nhau. Dù bình thường hay không

bình thường, dù thuộc một nền văn hóa này hay một nền văn hóa khác, mỗi cá nhân đều dùng tới những cơ chế tự vệ mà về căn bản là giống nhau. Cái bình thường khác với cái không bình thường, và người Eskimo khác với người Bédouin, không phải vì có hay không có một số cơ chế tự vệ, mà là theo sự cấu trúc toàn bộ của những sự tự vệ ấy và theo tầm quan trọng tương đối mà văn hóa đem lại cho mỗi sự tự vệ ấy, hơn nữa việc gán một hệ số quan trọng cho mỗi sự tự vệ ấy chắc chắn không phải là một hành vi có cân nhắc, mà chỉ là một sản phẩm phụ không thể tránh khỏi đến mức nào đó của không khí văn hóa chiếm ưu thế.

Những rối loạn điển hình

Bằng thuật ngữ "những rối loạn điển hình", người ta muốn nói tới những bệnh tâm lý riêng của một kiểu xã hội sản sinh ra chúng. Xét về tâm bệnh học tộc người, đó là những bệnh khó xác định nhất và ít được biết tới cũng như ít được nghiên cứu nhất. Cách đây ba mươi năm, tôi đã ghi nhận sự tồn tại của chúng (tuy chưa dùng thuật ngữ "những rối loạn điển hình"), nhưng chưa chú ý đi sâu vào chỉ dẫn đó, mà chỉ là nhân thể bàn qua thôi. Việc nghiên cứu những rối loạn ấy còn gặp phải một số khó khăn, trong đó chúng tôi đặc biệt lưu ý hơn tới hai điều sau đây:

1. Chỉ có sự phân biệt giữa cộng đồng cố kết hữu cơ (Gemeinschaft) và cộng đồng cố kết cơ học (Gesellschaft)[1] mới có thể được sử dụng trong khuôn khổ tâm bệnh học tộc người; còn những sự phân biệt thông thường giữa xã hội mẫu hệ và xã hội phụ hệ, hoặc giữa các kiểu hoạt động

1 Tôi dùng những thuật ngữ này khác với Durkheim một cách có ý thức.

(công nghiệp, nông nghiệp, chăn nuôi gia súc, săn bắn - đánh cá - hái lượm) thì không thể sử dụng được vì những lý do khác nhau, mà lý do chính là những sự phân biệt ấy không loại trừ những sự trùng nhau và chồng chéo lên nhau giữa các loại đó. Chẳng hạn, người Mohave có thể được đặt bên cạnh người Crow như một thứ bộ lạc "chiến binh" nhưng cũng có thể được xếp cạnh những người Hopi hiền lành với tư cách những "người làm nghề nông". Trong những điều kiện ấy, thật khó lòng quyết định xem trong hai cách phân loại ấy, cách nào là xác đáng nhất về mặt tâm bệnh học tộc người. Hơn nữa, tôi không thể khẳng định rằng những tiêu chuẩn ấy có liên quan thật sự với những kiểu *cấu trúc* xã hội lớn, mà không phải chỉ là với những kiểu khuôn mẫu văn hóa (*cultural patterns*). Trở ngại đó là một trong nhiều vấn đề do sự khó khăn khi phải phân biệt rành mạch giữa cái xã hội và cái văn hóa tạo ra.

2. Những nghiên cứu về tâm bệnh học xã hội hiếm khi quan tâm tới cấu trúc xã hội *toàn bộ*. Ngay cả khi những phân tích hay nhất về các loại rối loạn tâm thần theo các "vùng đô thị", một bên và theo "các giai cấp xã hội", một bên khác, cũng không xác định và không thể xác định được mối tương quan giữa một kiểu rối loạn nào đó với một kiểu cấu trúc xã hội *toàn bộ* nào đó. Đúng là mỗi vùng đô thị và mỗi giai cấp xã hội gây chấn thương cho cá nhân theo một cách khác nhau. Vì thế, một cá nhân bị rối loạn do chính sự rối loạn của anh ta, có thể tự động chuyển từ một vùng hay một giai cấp này sang một vùng hay một giai cấp khác. Chẳng hạn, trong xã hội chúng ta, một "người tư sản" tâm thần phân liệt có thể đi tới chỗ thất bại trong một khách sạn sang trọng và con trai nghiện rượu của một người quý tộc có thể trở thành kẻ ăn xin.

Trái lại, không có một khu vực xã hội nào mà người loạn tâm Sedang có thể "thất bại"; chứng rối loạn của anh ta tách anh ta ra khỏi khung cảnh quen thuộc và đẩy sự "bị đánh bật" (déclessement) gốc rễ của anh ta vào một hướng có ý nghĩa về mặt xã hội học cả. Nhiều lắm, anh ta chỉ có thể rời làng mình và đi lang thang trong rừng vài ngày cho tới khi anh ta chết vì bị rắn cắn, hay bị hổ vồ, hay chỉ vì cùng quẫn. Cuối cùng, và nhất là, cần phải hiểu rằng "khu khách sạn sang trọng" chỉ có nghĩa khi đối lập nó với "khu cư trú", giống hệt như "giai cấp bên dưới" (nghèo khổ) chỉ có nghĩa khi đối lập với "giai cấp bên trên" (giàu có) và *điều đó phải nằm trong khuôn khổ một cấu trúc xã hội duy nhất có sự giống nhau*, mà đặc trưng của nó là có rất nhiều "ổ", tức là có "nhiều khu vực" theo lối Durkheim. Một ví dụ đơn giản sẽ làm cho việc hiểu điểm này dễ dàng hơn. Người Mohave năm 1830, tuy về khách quan là nghèo khổ thật, vẫn là ông chúa và ông chủ của *Lebesraum*, hay không gian xã hội, chật hẹp của mình. Còn người Mohave năm 1930, tuy về khách quan là giàu có hơn nhưng chỉ là một kẻ nghèo khổ, một số lượng ít ỏi, trong khuôn khổ một không gian xã hội mênh mông của nước Mỹ. Tóm lại, xét về mặt tâm lý, sống trong một túp lều đẹp nhất ở một làng nguyên thủy là một việc, còn sống trong một căn nhà gỗ (chắc chắn ít thô sơ hơn và có tiện nghi hơn so với chiếc lều kia), nhưng đó vẫn là một cái nhà ổ chuột ở ngoài rìa một thành phố có nhiều khách sạn sang trọng, lại là một việc hoàn toàn khác.

Do đó, tôi sẽ tiếp tục sự phân tích của mình chủ yếu theo sự đối lập về loại hình giữa *Gemeinschaft* (cộng đồng cố kết hữu cơ) và *Gesellschaft* (cộng đồng cố kết cơ học), và bàn thêm về sự lưỡng phân hóa - chiến cũng như về những kiểu hành vi hiếu chiến khác nhau.

Nhà tâm bệnh học tộc người có thể bàn tới sự lưỡng phân *Gemeinschaft - Gesellschaft* theo những kiểu liên hệ xã hội đóng vai trò then chốt trong một xã hội nhất định. Parsons xác định ba kiểu liên hệ xã hội: những liên hệ đặc thù về chức năng, những liên hệ lan tỏa về chức năng và những liên hệ lũy tích về chức năng. Vì không phải là một nhà tộc người học, nên dường như ông thấy có một kiểu nào trong ba kiểu liên hệ ấy có tác dụng quyết định trong *Gemeinschaft* nguyên thủy, trong đó vượt trội lên một kiểu liên hệ mà tôi gọi là liên hệ *đa chức năng*. Tôi sẽ bàn tới ba kiểu liên hệ đầu gần với những sự xác định của Parsons, nhưng thêm vào đó những bình luận tâm lý học của mình. Còn về lý thuyết liên hệ đa chức năng, thì đó là của riêng tôi.

Những liên hệ đặc thù về chức năng đóng một vai trò ưu thế trong tất cả các *Gesellschaft*, bảo đảm sự vận hành bình thường của nó ở một mức độ lớn. Những liên hệ này phân thành từng đoạn, thường là tạm bợ, được quy vào cái cốt yếu, có hiệu quả, hoàn chỉnh từ lúc đầu cho đến lúc cuối, và có tính khách quan đến mức phi cá nhân, và do đó, gây thất vọng về mặt tình cảm. Tôi cũng cho rằng những liên hệ lan tỏa về chức năng đã được tạo ra để bù đắp những thất vọng do những liên hệ đặc thù về chức năng tạo ra. Những liên hệ lan tỏa về chức năng nảy sinh ra ít ỏi, nhưng một khi đã có, chúng trở nên vững chắc, vô hạn và có ý nghĩa đối với mỗi điểm của thời gian; lúc có nạn đói, một ông bố hiện đại không thể làm như một ông bố Australia, cả buổi chiều nô đùa với đứa con nhỏ rồi đến tối lại giết nó để nấu bữa tối. Những liên hệ lũy tích về chức năng nằm giữa hai kiểu liên hệ trên; chẳng hạn, đó là liên hệ giữa ông chủ và cô thư ký. Những "chuyện tình tứ ở văn phòng" đúng là rất thông thường khiến cho xã hội

hiện đại không chú ý tới nữa, và cũng không cần biết điều đó "diễn biến" như thế nào nữa. Nhưng chúng nảy sinh ra một cách "ngẫu nhiên", thì nói chung, chúng tồn tại một cách "tùy ý"... Nếu chúng tạo ra những "khuôn mẫu hành vi xấu" (xem dưới đây), thì chủ yếu, một số nối kết hai kiểu liên hệ riêng rẽ về lý thuyết không thể đi đôi được với nhau ấy; vì thế chúng có thể được phân tích về mặt xã hội học, đúng như cách David đã phân tích về sự mại dâm và những trường hợp sinh đẻ không chính thức. Cũng giống như những liên hệ lan tỏa, có lẽ chúng bắt nguồn từ những ý định vô thức để mở rộng và đẩy sâu những liên hệ đặc thù chật hẹp và do đó gây thất vọng. Vì đã bàn luận ở một chỗ khác về vai trò quan trọng của những liên hệ đặc thù trong sự phát sinh về mặt xã hội của chứng tâm thần phân liệt, nên ở đây tôi chỉ nói thêm rằng yếu tố phân liệt (clivage) của chứng bệnh đó có lẽ chỉ là một ý định tuyệt vọng về hòa giải những cam kết không thể đi đôi với nhau (lũy tích), giống như thái độ dè dặt và rút lui của người tâm thần phân liệt là một ý định ức chế những xu hướng vốn có của những liên hệ đặc thù về chức năng lan rộng ra và biến thành những liên hệ lũy tích về chức năng.

Những liên hệ đa chức năng, tức là kiểu liên hệ thứ tư, đóng một vai trò căn bản trong các xã hội nguyên thủy có sự cố kết hữu cơ (*Gemeinschaft*). Chúng khác với những liên hệ lũy tích ở một khía cạnh căn bản. Thật vậy, xã hội chấp nhận cơ sở của mỗi yếu tố tạo thành một liên hệ lũy tích: chỉ có *sự liên kết* của các yếu tố đó được xem xét như "khuôn mẫu hành vi xấu" khi người ta coi nó có thể ngăn cản sự vận hành bình thường của mỗi liên hệ trong những liên hệ đặc thù tạo ra nó. Chẳng hạn, sự liên kết tính dục giữa một ông chủ và cô thư ký của ông ta được coi là làm giảm sút uy tín của ông chủ và làm

giảm sút hiệu quả công việc của cô thư ký, do đó, có hại cho hoạt động kinh doanh tốt đẹp. Thế nhưng, điều ngược hẳn lại được thấy ở những liên kết đa chức năng trong môi trường nguyên thủy, nơi mà chính khuôn mẫu toàn bộ (modèle d'ensemble) đã được xã hội tán thưởng và được coi là có thể làm cho mỗi mối liên hệ cấu thành hoạt động được. Như Kinh Thánh cho biết, Abraham đồng thời là gia trưởng, *pater familias*, nhà lập pháp, thẩm phán, đạo phủ, thủ lĩnh bộ lạc, tướng quân, đại tăng lữ và, do đó, là "Đại thủ lĩnh của tất cả". Vì thế, khi ăn nằm với thị tỳ của ông ta là Hagar, ông ta không làm suy yếu đi quyền lực của mình đối với nàng, mà trái lại, làm cho quyền lực ấy tăng lên: nàng vẫn tuân lệnh ông ta, và hành vi ấy chỉ làm tăng thêm sự mong muốn của nàng được phục vụ ông ta. Hơn nữa, nếu xét một cách hời hợt, sở dĩ Abraham có thể sử dụng vào một thời điểm nhất định, tất cả (ít ra cũng là phần chính) những năng lực đa dạng của mình (hoặc năng lực này, hoặc năng lực kia), thì đó chỉ là vì vào những thời điểm khác, ông ta có thể hành động theo nhiều tư cách khác nhau. Ông ta có thể là chỉ huy quân đội chỉ vì ông ta là gia trưởng, ông ta có thể động viên tất cả họ hàng, và với tư cách thủ lĩnh bộ lạc, có thể động viên cả bộ lạc; hơn nữa, ông ta có thể chỉ huy một quân đội, bởi vì với tư cách nhà lập pháp, thẩm phán và đạo phủ, ông ta có thể bắt buộc mọi người thực hiện mệnh lệnh của mình; cuối cùng, ông ta gây được lòng tin đối với người chỉ huy quân đội, bởi vì với tư cách đại tăng lữ, ông ta có thể thuyết phục được Jéhovah che chở cho bộ lạc mình.

Những liên hệ đa chức năng cũng khác với những liên hệ lan tỏa. Các yếu tố cấu thành một liên hệ đa chức năng là có thể kể ra được, còn những yếu tố cấu thành một liên hệ lan tỏa

thì không thể. Trên thực tế, khi người ta bắt đầu kể ra những yêu tố cấu thành một liên hệ lan tỏa, thì đó là bằng chứng cho thấy mối liên hệ đó sắp lan ra[1].

Trái với *Gesellschaft*, *Gemeinschaft* (đặc biệt là *Gemeinschaft* nguyên thủy) thường tỏ ra không dung nạp đối với những liên hệ lan tỏa về chức năng - mà đó là một trong những nét đặc trưng của nó. Vì thế người ta thường thấy trong những xã hội ấy, sự đam mê yêu đương, ngay cả giữa vợ chồng với nhau, tạo ra những cơn rối ren dữ dội và đôi khi còn kết thúc bi thảm nữa. Nhận xét này có thể giống với điều Marcel Mauss đã nói về sự hình thành tương đối ít sâu sắc về vai trò và khái niệm "cá nhân" trong các xã hội nguyên thủy.

Nếu trong *Gesellschaft*, một người bình thường nằm trong cảnh cô lập và do đó dễ trở thành tâm thần phân liệt, thì trong *Gemeinschaft*, người đó gần như bị buộc phải giao du và dễ trở thành hysteria. Đó là những "rối loạn tâm bệnh điển hình" của hai loại xã hội ấy, mà người ta có thể nghĩ tới ngay khi định thiết lập một sự chẩn đoán tâm bệnh học. Như vậy, người ta phải mất hai lần để chẩn đoán một chứng hysteria ở một giáo sư triết học phương Tây và một chứng tâm thần phân liệt ở một người da đỏ Bắc Mỹ (dù đã thích nghi về văn hóa). Các thầy thuốc tâm bệnh có kinh nghiệm

1 Chẳng hạn, liên hệ hôn nhân là như vậy: chỉ khi nào một cuộc hôn nhân sắp tan rã thì người ta mới nghe nhắc tới những "bổn phận" của vợ chồng đối với nhau (bổn phận của người chồng là bảo đảm những phương tiện sống cho vợ mình, còn của người vợ phải đối xử như thế này hay thế khác đối với chồng). Có lẽ đó là một trong những lý do khiến cho sự ly hôn ít xảy ra ở những quốc gia cho phép ly hôn do hai bên tự nguyện, hơn là trong những nước bắt buộc phải có bằng chứng của "sự vi phạm hợp đồng". Cũng vậy, trên thực tế, Giáo hoàng không còn giữ được tính tối thượng toàn thế giới một cách thật sự khi mà các nhà thần học thấy cần thiết phải xác nhận ông ta là một thủ lĩnh 1) tâm linh và 2) thế tục, cũng như khi họ giơ lên một chiêu bài giả: những cái gọi là "những ân huệ của hoàng đế Constantin" làm chỗ dựa cho những luận điểm của họ.

đôi khi dường như cũng thấy rõ điều đó, nhưng không nêu lên được nguyên tắc này một cách rõ ràng. Chẳng hạn, khi chẩn đoán một nữ bệnh nhân da đỏ bị rối loạn nặng, người này vốn được nuôi dạy trong một xã hội bộ lạc (*Gemeinschaft*), sau đó được học khá nhiều và đạt được bằng đại học, thì ê-kip y học của chúng ta tách ra làm hai: những thầy thuốc tâm bệnh trẻ nhất trí hướng vào một sự chẩn đoán về bệnh tâm thần phân liệt, trong khi tất cả các thầy thuốc tâm bệnh học và phân tâm học lão luyện lại đồng ý với nhau phải chẩn đoán một chứng loạn tâm hysteria. Không nghi ngờ rằng người đàn bà đã bị những chấn thương đường miệng ấy sẽ trở thành tâm thần phân liệt thật sự *nếu* người đó lớn lên trong một *Gesellschaft*. Tuy nhiên, về căn bản, đây là một chứng hysteria khoác những triệu chứng tâm thần phân liệt. Ngược lại, ở nguồn gốc của cái người ta gọi là "chứng tâm thần phân liệt thoáng chốc của người chiến đấu" (*three-day battlefield schizophrenia*), như đã thấy ở những binh lính Mỹ trong cuộc chiến tranh vừa qua, đã có một phản ứng tâm thần phân liệt tải nặng những yếu tố hysteria. Nếu nhìn hời hợt, hai bảng lâm sàng này có những chỗ giống nhau rõ rệt, nhưng động thái bệnh (patho-dynamique) làm cơ sở của chúng lại khác nhau về căn bản.

Nói một cách chung hơn, khi thành viên một *Gemeinschaft* - đặc biệt là một người nguyên thủy - ngẫu nhiên bị chấn thương, mà nếu trong một *Gesellschaft* chấn thương đó sẽ gây ra một chứng tâm thần phân liệt, thì người đó thường phản ứng lại bằng một rối loạn hysteria, nhưng chứng hysteria của anh ta sẽ khoác những triệu chứng ứng tác ở trình độ đặc ứng, tương tự như những triệu chứng tâm thần phân liệt: bảng lâm sàng do đó sẽ là bảng của một cơn điên loạn,

hay nhiều lắm, của một trạng thái tâm thần - tình cảm (schizo-affectif). Ngược lại, một thành viên của xã hội chúng ta nếu bị chấn thương một cách ngẫu nhiên có thể gây ra một chứng hysteria ở một người nguyên thủy, thì anh ta có thể mắc một hình thức tâm thần phân liệt khoác những yếu tố hysteria ứng tác. Xin đừng hiểu lầm ý nghĩa của những nhận xét của tôi: tôi không tìm cách khuyến khích xu hướng hiện nay muốn giơ chứng hysteria ra làm một thứ nhãn biểu chẩn đoán có giá trị phổ biến khi nói tới những người nguyên thủy, cũng không khuyến khích xu hướng tương ứng muốn dán nhãn hiệu "tâm thần phân liệt" lên mỗi người bệnh hiện nay mà sự chẩn đoán có vẻ đáng ngờ. Nhiệm vụ của nhà tâm bệnh học là chẩn đoán những con người chứ không phải những chứng bệnh.

Cái cách mà những phản ứng không bình thường ăn khớp với những kiểu xã hội - và có thể cả với những kiểu khuôn mẫu văn hóa - cũng có thể được làm sáng tỏ bằng một sự phân tích giải pháp do người Crow, người Blackfoot và người Mohave đem lại cho sự xung đột giữa việc sợ chết trong chiến đấu với sự khao khát vinh quang và tham vọng. Người Crow chỉ biết tới một hình thức của "thang xã hội": một cá nhân chỉ đạt tới tư cách thủ lĩnh bằng cách thực hiện *một loạt* chiến công nhất định. Hơn nữa, họ có tập quán tự cổ vũ mình đi tới một trạng thái liều lĩnh mù quáng bằng cách chỉ hăng lên thật mạnh mẽ với những ý thức vị tha cực độ, một trạng thái đôi khi đi tới một sự động lòng "anh hùng" và gần như tự hành hạ mình. Một thủ lĩnh Crow, khi sắp sửa dẫn những chiến binh hung bạo của mình đi đánh nhau với một kẻ thù truyền kiếp, thường nói những lời lẽ thật cảm động với những giọng gần như của Hitler, than phiền về số phận khốn khổ của những

tù binh người Crow và tự mô tả - bản thân mình và cả quốc gia mình cũng có tính hiếu chiến rõ rệt - như một tốp người vô tội bị ngược đãi một cách bất công, mà bây giờ phải trả thù cho những nỗi bất hạnh của mình. Đối với bạn đọc chưa sành sỏi, lời lẽ của ông ta thật cảm động, thậm chí đầy chất thi ca nữa; những lời lẽ ấy hết sức thô bạo đối với những ai đã biết tới tính tàn bạo và hiếu chiến của người Crow.

Sự xung đột giữa nỗi sợ chết và cơn khát khao vinh quang đôi khi mang những hình thức rất kịch liệt mà xã hội Crow buộc phải tính đến. Chẳng hạn, những ai vì lẽ này hay lẽ khác không thể thực hiện được một chiến công được đòi hỏi phải có ở thủ lĩnh có thể trở thành những Chó Điên, còn những ai ngại ngùng trước cái chết thì có thể trở thành những kẻ mắc chứng giả trang. Ngoài ra, một chiến binh nổi tiếng thỉnh thoảng chiếm được nhiều ngựa từ kẻ thù vẫn cứ ở trong tình trạng rất nghèo khổ, vì để tôn địa vị mình lên, anh ta phải dùng những con ngựa đó tặng cho những ai cần tới, hoặc cho những người mà anh ta muốn tôn vinh. Trong cả hai trường hợp này, tính hào hiệp theo lối Robin Rừng rú - một tính hào hiệp có thể có được nhờ ở sự ăn cướp "anh hùng" - làm cho uy tín của anh ta tăng lên.

Khác với người Crow, người Blackfort (một bộ lạc điển hình khác của người da đỏ các Đồng bằng) lại đạt tới chỗ dung hòa lợi ích kinh tế và những tham vọng chiến tranh của mình. Ở họ cũng vậy, sự thăng tiến xã hội chủ yếu phụ thuộc vào sự phân phát ngựa theo nghi lễ - nhưng *không phải bất cứ* những con ngựa nào. Con người trẻ tuổi đầy tham vọng nhưng nghèo khổ kia không có cách nào khác để có những con ngựa cần thiết, đành phải đi ăn cướp ở một xứ sở kẻ thù,

trong khi chàng trai giàu có thì được gia đình khuyên bảo hãy ở yên tại nhà và chọn trong đàn ngựa đông đúc ra những con ngựa mà anh ta phải phân phát để bảo đảm uy tín của mình.

Ở người Mohave, - chính họ cũng là một bộ lạc hiếu chiến nhưng không thuộc vào khuôn mẫu các Đồng bằng, - có hai hình thức địa vị đầy uy tín mà, dưới những điều kiện nào đó, có thể hòa lẫn nhau: một loại "quý tộc" gia truyền (*ipa:taha:na* = con người chân chính) và một loại "quý tộc" giành được, loại "quý tộc" của những chiến binh bình dân giành được địa vị của *ipa:taha:na* do những chiến công của mình, và có thể tạo ra những dòng dõi "quý tộc" mới.

Thế nhưng, dường như một số bố mẹ Mohave "quý tộc" khuyến khích con mình trở thành những kẻ giả trang, để tránh khỏi nghĩa vụ chiến binh mà vẫn không hoàn toàn nhục nhã, vì ngoài những kẻ giả trang ra, mọi người Mohave phải tỏ ra xuất sắc về một chiến công nào đó. Tuy nhiên, theo tất cả những gì hiện nay có thể biết được, một *ipa:taha:na* nối dõi tỏ ra hèn nhát nhưng không dám trở thành một kẻ giả trang thì vẫn không mất đi địa vị quý tộc vì sự hèn nhát của mình: anh ta chỉ bị những người khác trong bộ lạc khinh miệt[1].

Việc xem xét những sự kiện ấy cho thấy rằng mỗi bộ lạc trong ba bộ lạc rất hiếu chiến này đã có một cách giải quyết khác nhau, theo những cấu trúc xã hội khác nhau, đối với sự

1 Bản chất và chức năng thật sự của địa vị *ipa:taha:na* trong xã hội Mohave vẫn chưa được biết thật rõ. Người ta chỉ biết chắc chắn rằng "những lễ tưởng niệm" chỉ được cử hành để tôn vinh một *ipa:taha:na*, đối với những người sinh ra là quý tộc cũng như đối với những người giành được địa vị đó bằng chiến công của mình. Rất có thể một kẻ hèn nhát có nguồn gốc quý tộc bị khinh miệt nhiều hơn một kẻ hèn nhát có nguồn gốc bình dân. Cũng vậy, một người quý tộc Pháp ở thế kỷ XVI nếu tỏ ra hèn nhát thì bị khinh miệt nhiều hơn một người tư sản cũng hèn nhát như thế, nhưng anh ta vẫn không mất đi những tước hiệu quý tộc.

xung đột giữa sợ chết với khát vọng uy tín và vinh quang. Ở người Crow, kẻ hèn nhát tự mình quyết định trở thành một kẻ giả trang trong khi ở người Mohave, chàng trai *ipa:taha:na* đôi khi được bố mẹ thuyết phục phải dùng giải pháp này; bố mẹ một kẻ giàu có Blackfoot thì khuyên con mình hãy ở yên tại nhà và tạo uy tín của mình bằng cách phân phát những con ngựa của gia đình mình. Người Crow đầy tham vọng, nhưng vì lẽ này hay lẽ khác mà không đạt tới chức thủ lĩnh được, lại có khả năng bảo đảm cho mình một địa vị xuất sắc, tuy ở ngoài lề (không phải là hạt nhân), bằng cách trở thành Chó Điên; trong trường hợp tương tự, người trẻ tuổi Blackfoot chỉ có thể giành được một uy tín có giá trị xã hội *hạt nhân* với điều kiện khá giàu có để phân phát ngựa. Không cần phải nhấn mạnh tới những sự khác biệt khác có vẻ hiển nhiên nữa.

Tình trạng có hay không có những chứng nhiễu tâm chiến tranh là một sự khác biệt thứ ba, thường có ý nghĩa về mặt tâm bệnh học. Dường như các xã hội *hiếu chiến*, nguyên thủy hoặc nửa nguyên thủy (đừng lẫn lộn với những xã hội *quân sự*, như Sparte), không biết tới kiểu nhiễu tâm này. Những trận đánh tương đối ngắn ngủi, do người nguyên thủy hay nửa nguyên thủy tiến hành, không đủ để giải thích sự không có các chứng nhiễu tâm đó: Thành Cát Tư Hãn đã chiến đấu không ngừng trong nhiều năm dài; thế nhưng, dù đã xem xét kỹ những nguồn lịch sử về điều này, tôi vẫn không thể khám phá ra một chỉ dẫn nhỏ nhất nào của các chứng nhiễu tâm chiến tranh trong binh sĩ của ông ta cả. Tôi cũng không thể tìm thấy dấu vết một sự giảm sút nhiệt tình đánh nhau nào ở họ, trong khi người Macédoine của Alexandre thì kiên quyết từ chối tiếp tục cuộc tiến quân thắng lợi của họ ở một thời điểm nhất định, và Napoléon thì cũng nhiều lần

đã trách cứ các tướng lĩnh của mình ham hưởng thụ những của cải mới giành được hơn là sống ở doanh trại. Thật vậy, nói tới những "chứng nhiễu tâm chiến tranh" của các xã hội nguyên thủy chỉ có ý nghĩa đối với hai hiện tượng đối lập hẳn nhau: kỹ thuật thủ tiêu trước mọi tình huống chiến tranh gây ra lo lắng - đó là trường hợp kẻ giả trang - và sự bùng phát cơn điên chiến tranh mang tính chất "anh hùng" - đó là trường hợp của *berserker*, của *ghazi*, anh hùng chiến tranh thần thánh ở người Hồi giáo, của người chạy kêu *amok*, của *juramentado* và những trường hợp khác.

Những sự kiện này cho thấy thật chính đáng khi nói tới những "tâm bệnh điển hình", được quy định không phải bởi khuôn mẫu văn hóa đặc thù của nhóm, mà chính là bởi *kiểu* cấu trúc xã hội của nhóm đó. Vì vậy, Murdock có lý khi nói rằng những nghiên cứu "về văn hóa và nhân cách" phải được bổ sung bằng những nghiên cứu về "cấu trúc xã hội và nhân cách". Thế nhưng, nếu chấp nhận gợi ý của Murdock thì người ta buộc phải phân biệt rành mạch giữa "rối loạn điển hình" và "rối loạn tộc người". "Rối loạn" đầu được quy định bởi kiểu cấu trúc xã hội và, đến lượt mình, nó quy định thang phân loại các đặc tính bệnh căn bản - các "ô ngăn" - mà những rối loạn tâm bệnh hiện thực được xếp vào đó. Chính ở điểm này, khuôn mẫu văn hóa đặc thù xuất hiện, và đến lượt nó, nó sẽ quy định sự nêu lên "rối loạn tộc người" khác với rối loạn điển hình của một xã hội nhất định. Chẳng hạn, cơn điên loạn là một trong những chứng loạn tâm điển hình của những xã hội tương đối đơn giản; khi người ta thêm vào đó những xung lực gây hấn và tự hủy hoại nữa, thì nó mang hình thức một cơn *amok* ở người Mã Lai, của một chứng gần như loạn tâm của Chó Điên ở người Crow, v.v...

Một điểm cuối cùng khiến chúng ta phải lưu ý: một xã hội (hay một nền văn hóa) có thể có nét đặc trưng chính ở chỗ nó khá điển hình - chẳng hạn, điển hình của những xã hội cố kết hữu cơ (đối lập với những xã hội cố kết cơ học), hay của những xã hội hiếu chiến (đối lập với những xã hội dân sự). Một xã hội như vậy có đặc trưng chủ yếu ở xu hướng thực hiện một "lý tưởng điển hình" có tính lý thuyết của nó. Chẳng hạn, cái mà chúng ta thấy Sparte có ý nghĩa thật sự, đó là ở mức độ hoàn thiện của việc nó thực hiện được Nhà nước - trại lính (được coi như một điển hình cấu trúc xã hội) hơn là ở cách nó được quân sự hóa (được coi như một khuôn mẫu xã hội - văn hóa). Văn hóa Tasman nổi bật lên vì nó đem lại một ví dụ hoàn hảo về trạng thái nguyên thủy, còn văn hóa Mỹ thì vì có một sự gần gũi mật thiết với "kiểu điển hình" của xã hội công nghiệp. Trong những trường hợp cực đoan thuộc loại này, rất khó có thể xác định những sự phân biệt *chức năng* giữa những "rối loạn điển hình" và những "rối loạn tộc người". Chứng hysteria trong một xã hội nguyên thủy như xã hội của người Tasman hay của người Phi Tong Luang sẽ thể hiện trung thành quan niệm lý thuyết của tâm bệnh học; trong khi một giáo sư triết học phương Tây lại có thể có một hình thức tâm thần phân liệt rất giống với chứng "tâm thần phân liệt lý tưởng" trong các sách giáo khoa. Trong cả hai trường hợp, việc nêu lên "tính tộc người" khác biệt của chứng rối loạn sẽ gần như lẫn lộn với cấu trúc cơ sở "điển hình" của nó[1].

1 Nếu Linton phàn nàn một cách đúng đắn là không tìm thấy ở đây một định nghĩa thật sự thích hợp với chứng hysteria cả, thì có lẽ đó là vì những định nghĩa trong các sách giáo khoa được xây dựng từ tài liệu lâm sàng phương Tây. Có lẽ không gặp loại khó khăn ấy, nếu ông đi tìm một định nghĩa về chứng tâm thần phân liệt gọi là "hạt nhân", chứng này đặc biệt được trình bày rõ qua những dữ liệu lâm sàng phương Tây.

Chính bằng những nhận xét gần như giống nhau này mà người ta có thể giải thích tại sao các chứng nhiễu tâm cá nhân và tập thể thấy có trong tất cả các xã hội chịu một sự thích nghi văn hóa đột ngột - các chứng nhiễu tâm do thích nghi văn hóa - lại giống nhau một cách căn bản; tại sao, chỉ cần đi sâu một chút là người ta khám phá được một quan hệ họ hàng không thể phủ nhận được về mặt tâm lý giữa những sự thờ cúng thuyền bè ở người Mélanésiens và, chẳng hạn, tôn giáo Vũ khúc của những bóng ma (*Ghost Dance*) ở người Da đỏ các Đồng bằng. Trong cả hai trường hợp, đó là những rối loạn điển hình của những xã hội chuyển tiếp; những rối loạn này chỉ có "tính tộc người" ở cách trình bày chúng theo lối đặc thù.

Như chúng ta đã thấy, khi đụng tới những trường hợp cực đoan, dù thật khó phân biệt ở trình độ *thực hành* giữa những rối loạn "điển hình" và những rối loạn "tộc người", thì sự phân biệt ấy cũng vẫn có giá trị về mặt *phương pháp luận*. Do đó có thể kết luận rằng những rối loạn như con dao hai lưỡi ấy phải được phân tích theo từng khuôn khổ tham chiếu, và phải làm như vậy ngay cả khi những tư liệu cơ sở gần như giống hệt nhau trong cả hai trường hợp. Điều đó giải thích tại sao, mặc dầu các sự kiện và việc lý giải chúng dễ có nhiều sự trùng hợp nhau, tôi vẫn thấy cần thiết phải phân tích chứng tâm thần phân liệt với tư cách rối loạn "điển hình" cũng như với tư cách rối loạn "tộc người".

Để kết luận, tôi xin nói rằng căn nguyên của "bất cứ"[1] rối loạn không đặc ứng nào, về căn bản, cũng được quy định bởi *kiểu cấu trúc xã hội* mà rối loạn ấy xảy ra, trong khi *bảng*

1 Theo nghĩa của B. Russell.

lâm sàng của nó được chủ yếu cấu trúc bởi *khuôn mẫu văn hóa (cultural pattern) tộc người.* Nếu những rối loạn đặc trưng của xã hội hiện đại - tâm thần phân liệt, các trạng thái bệnh nhân cách và những chứng nhiễu tâm ám thị có tính cưỡng bức và thuộc về tính cách - đều trơ ì với tất cả các thứ trị liệu tâm lý, thì có lẽ đó là vì người trị liệu tâm lý không hiểu rằng anh ta đụng tới những rối loạn không những là *đặc trưng,* mà *còn là* những rối loạn điển hình và những rối loạn tộc người.

Nền văn hóa chúng ta cũng có một lô những rối loạn tộc người, trong đó nổi rõ lên chứng tâm thần phân liệt. Còn về bệnh nhân cách thì đó có lẽ là một chứng khác, nhưng không phải như rối loạn tộc người thuộc riêng nền văn hóa chúng ta.

Những rối loạn đặc ứng

Trong trường hợp những chấn thương không điển hình, nhưng thường xảy ra về mặt thống kê, hay những chấn thương hiếm thấy cả về mặt thống kê, văn hóa không đem lại những phương tiện tự vệ cũng như những triệu chứng cho phép ghi nhận sự lo sợ và đương đầu với những xung đột do những chấn thương ấy gây ra. Cá nhân nào bị một kiểu chấn thương ấy sẽ có một chứng nhiễu tâm hay loạn tâm "thông thường", không có tính tộc người, nghĩa là đặc ứng. Loại rối loạn này có đặc trưng là *ứng tác* ra những sự tự vệ và những triệu chứng, một sự ứng tác thường xuất phát từ sự biến dạng của một số yếu tố văn hóa, mà lúc đầu hoàn toàn không phải nhằm đem lại một sự tự vệ chống lại sự lo sợ.

Chúng ta sẽ xem xét thật chi tiết bốn cách làm biến dạng những chất liệu văn hóa vì những mục đích triệu chứng;

ở đây xin không nói đến nữa. Trái lại, tôi sẽ nhắc lại một lần nữa rằng những chất liệu văn hóa nào phản ánh sự lên án của xã hội đối với chính nó đều có thể dùng làm những triệu chứng mà không cần phải bị biến dạng trước và chúng giữ một vị trí rõ rệt như những triệu chứng trong các rối loạn "khuôn mẫu" mà cả những người loạn tâm đặc ứng cũng bắt chước. Tuy nhiên, phân tích đến cùng, những sự giống nhau giữa những rối loạn quy ước hay "khuôn mẫu" và những rối loạn đặc ứng chủ yếu không phải là do bắt chước, thậm chí cũng không phải là do tính đồng nhất tương đối về tính cách tộc người ở tất cả các thành viên thuộc cùng một nhóm. Điều đó giải thích một phần tại sao cái siêu nhiên rất thường khi và rất dễ được đưa vào các hệ thống hoang tưởng.

Tất cả những điều đó không phải nhằm giúp nhà tâm bệnh học tộc người dễ dàng làm công việc chẩn đoán để tìm cách xác định xem một chứng rối loạn có phải là đặc ứng hay không. Người ta có thể phàn nàn về tính phức tạp ấy, nhưng không thể viện nó ra để biện minh cho sự tránh né những khác biệt căn bản giữa những rối loạn đặc ứng và những rối loạn không phải đặc ứng. Chính chúng ta phải thích nghi với những yêu cầu của hiện thực, chứ không phải hiện thực phải phục tùng những yêu cầu của chúng ta.

Tôi đã phân tích:

1. Những rối loạn pháp sư ("thiêng liêng");

2. Những rối loạn tộc người;

3. Những rối loạn điển hình;

4. Những rối loạn đặc ứng.

Bây giờ tôi sẽ nêu ra một vài cách áp dụng sơ đồ lý thuyết ấy vào lâm sàng.

Những áp dụng lâm sàng

Nhà tâm bệnh học ngày càng phải nhờ tới nhà tộc người học thường xuyên hơn để xác định sự chẩn đoán những bệnh nhân không điển hình hay ngoài lề về mặt văn hóa - nhưng nhà tộc người học thì, than ôi, rất thường tự bằng lòng với việc khẳng định, chẳng hạn, rằng "ở người Bonga Bonga, kiểu ứng xử này là bình thường, loại tín ngưỡng kia là truyền thống; loại nhân cách này là rất thích hợp". Thường là đúng, nhưng những nhận xét ấy hầu như bao giờ cũng thiếu sót. Tôi sẽ cố không thu nhỏ tầm quan trọng của phương pháp chẩn đoán ấy, vì chính bản thân tôi cũng thường có dịp để điều chỉnh những chẩn đoán sai lầm về những chiến binh da đỏ cũ, bằng cách nhấn mạnh, chẳng hạn, sự khác nhau giữa hoang tưởng và tín ngưỡng. Nhân thể, xin dẫn ra sự kiện sau đây: đó là một cựu binh da đỏ đã từng nằm điều trị tại một bệnh viện, nơi người ta đã chẩn đoán là ông ta mắc chứng tâm thần phân liệt và ông ta đã được chữa bằng những cú sốc điện mà kết quả duy nhất là làm cho ông ta hoàn toàn không thể kiểm soát được. Sau đó ông ta được chuyển sang Winter Veterans Administration Hospital, nơi tôi làm việc, tôi đã có thể chứng minh không khó khăn gì rằng ông ta hoàn toàn không bị tâm thần phân liệt, mà chỉ mắc chứng nhiễu tâm. Một phác đồ trị liệu tâm lý trợ giúp đơn giản, do một đồng nghiệp trẻ của tôi tiến hành, đã cho phép ông ta rời bệnh viện sau sáu tháng và lại sống bình thường trong cộng đồng. Tất cả những điều đó là khá thông thường.

Nhưng, trong một biên bản chẩn đoán, không phải chỉ cần nhấn mạnh sự khác nhau giữa hoang tưởng và tín ngưỡng là đủ. Vì, ngay khi người ta áp dụng những chuẩn mực làm cơ sở để tiến hành thủ tục chẩn đoán hạn chế đó, người ta đã không thể đem lại sự giúp đỡ về tâm bệnh học cho một người da đỏ đang thuyên giảm sau một cơn loạn tâm ban đầu và tự coi mình là một pháp sư. Theo những chuẩn mực của "thuyết tương đối" đang chi phối kỹ thuật chẩn đoán hạn hẹp mà tôi vừa nói, thì người ta sẽ đi tới chỗ khẳng định rằng, vì người pháp sư da đỏ kia có thể được coi là "bình thường về mặt văn hóa" nên ông ta không cần tới một sự điều trị tâm bệnh học - trong khi tôi lại chứng minh rằng người pháp sư ấy là một người nhiễu tâm nặng, hoặc một người loạn tâm đang thuyên giảm, và do đó ông ta cần có một sự giúp đỡ tâm bệnh học gấp. Thật vậy, loại người đó *chỉ* thuyên giảm đối với *một* môi trường xã hội nhất định: bộ lạc của ông ta. Ông ta đã thích nghi đến một mức độ nào đó với môi trường ấy, và chỉ với môi trường ấy. *Ông ta không có khả năng thích nghi và, nhất là, không có khả năng thích nghi lại nữa.* Trái lại, một người da đỏ bình thường, không phải là pháp sư, có thể thích nghi với văn hóa của mình, trong khi vẫn giữ được khả năng đối phó với những tình huống khác nhau. Theo tôi, hòn đá thử vàng về sức khỏe tinh thần không phải là sự thích nghi tự thân nó, mà là năng lực của chủ thể trong việc thực hiện những sự thích nghi lại liên tiếp, mà không mất đi ý thức về tính liên tục của mình trong thời gian. Thế nhưng, chính năng lực ấy lại thiếu một cách rõ rệt ở những "bệnh nhân khuôn mẫu" nằm bệnh viện lâu dài: họ hoàn toàn thích nghi với môi trường bệnh viện và tỏ ra biết điều cũng

như hợp tác khi họ ở trong môi trường ấy, nhưng họ sẽ bị "suy sụp" ngay khi họ rời khỏi nó.

Để có hiệu quả, cách trị liệu tâm lý đối với người pháp sư kia không đòi hỏi người ta khám phá tích cách tộc người của ông ta - và tư cách người da đỏ của ông ta - cũng không cần phải cố hoàn chỉnh sự thích nghi văn hóa của ông ta. Chẳng có gì biện minh cho một ý định như vậy cả, ngay cả việc người da đỏ ấy rõ ràng là bất lợi về nguồn gốc của mình khi ông ta tìm cách sống trong xã hội Mỹ. Hơn nữa, cũng không hợp lý về mặt văn hóa khi tước đoạt mất tính cách tộc người của ông ta - làm cho ông ta không còn là người da đỏ nữa vì mọi nền văn hóa - kể cả của chúng ta - phát triển lên trong sự tiếp xúc với những nền văn hóa khác nhau, khiến cho người da đỏ trở thành một yếu tố kích thích thường xuyên giữa chúng ta - trở thành một chất men văn hóa. Việc trị liệu tâm lý cho một pháp sư phải tìm cách thực hiện một điều hoàn toàn khác. Nó phải đụng vào tính cách của người pháp sư - tìm cách làm cho ông ta không còn là pháp sư nữa - nhưng không vì thế mà đụng tới cấu trúc của tính cách tộc người của ông ta: nó phải cố đánh thức dậy trong bản thân ông ta năng lực thích nghi *lại* bằng cách phá hủy sự thích nghi bệnh lý, cứng nhắc và tương đối ngoài lề cũng như không thực tế *chỉ* với môi trường bộ lạc của ông ta.

Có thể người ta sẽ phản bác tôi rằng các bộ lạc da đỏ *vẫn còn* cần tới các pháp sư, và khi chữa trị bệnh tật của một pháp sư, có thể tước đi của toàn thể bộ lạc một cái gì nó đang cần có. Tôi bác bỏ cơ sở của luận cứ này chỉ vì một lý do là vai trò do một pháp sư đích thực đóng cũng có thể được một cá nhân có khả năng thích nghi đóng, chỉ cần anh ta coi mình là pháp sư,

và, do đó, không thể nhiễm sang "các bệnh nhân" của mình bằng cách truyền chứng nhiễu tâm của mình sang họ.

Khi tôi nghiên cứu những người Sedang Mọi ở Đông Dương, giống như phần lớn những người khảo sát điền dã, tôi đã đem lại cho họ một sự giúp đỡ y học sơ sài. Giống như những người nghiên cứu khác, tôi muốn biết ngay xem những bệnh nhân bản xứ của tôi có mừng rỡ khi nhận được những thứ thuốc phương Tây và có uống những thứ thuốc ấy một cách có ý thức không, và họ có còn tìm kiếm một sự trợ giúp tâm lý (ma thuật) ở một người nào khác nữa không. Sau khi đến khám ở chỗ tôi và nhận được một viên aspirin kèm theo lời khuyên nhủ nằm nghỉ ngơi ở một nơi thật ấm, họ vẫn tới gặp một pháp sư. Ông ta lấy cớ làm những nghi lễ chữa bệnh, đưa họ ra khỏi nhà, dưới trời mưa giữa ban đêm, khiến cho các chứng cảm hoặc khó tiêu hóa của họ nặng thêm. Để chấm dứt những sự dính líu quá đáng ấy, tôi đã tuyên bố hết sức đơn giản rằng tôi cũng là một pháp sư[1]. Từ đó tôi không chỉ phát thuốc mà thôi: tôi còn làm một số nghi lễ chữa bệnh truyền thống, chỉ có khác là những nghi lễ của tôi được làm *ở nhà* mà không phải dưới trời mưa, và chẳng tốn kém gì hết!

Những cách làm ấy đã đem lại cho các bệnh nhân mọi sự giúp đỡ về nghi lễ (tâm lý) mà họ cần đến, và mặc dầu về mặt tâm lý tôi không phải là một pháp sư, tôi không coi những nghi lễ đó có hiệu quả siêu nhiên, nhưng tôi coi đó chỉ như một "liệu pháp tâm lý cấp" - để "trợ giúp", - tóm lại như một thứ "thái độ nghề nghiệp" làm cho bệnh nhân yên tâm.

---

1 Tôi được thừa nhận như một pháp sư vì đã hai lần tôi tìm thấy những chiếc rìu đá cổ xưa, mà chỉ các pháp sư mới được coi là có thể tìm thấy.

Tuy là có ích, nhưng kỹ thuật chẩn đoán để nhận ra ở người pháp sư một chứng nhiễu tâm hay loạn tâm đang thuyên giảm, *chỉ* thích nghi với một bộ phận ngoài lề của nền văn hóa *của ông ta*, và nhận ra ở một người loạn tâm tộc người có một chứng loạn tâm đích thực, thích nghi với một "khuôn mẫu hành vi xấu" nào đó, kỹ thuật ấy vẫn dựa vào tiêu chuẩn thích nghi nhằm khẳng định rằng "ở người Bonga Bonga, điều đó là bình thường". Trong cả hai trường hợp, nguy cơ nghiêm trọng nhất là lẫn lộn hoang tưởng và tín ngưỡng.

Trong một thời gian dài, tôi tưởng rằng chỉ cần trau dồi đôi chút kỹ thuật chẩn đoán ấy là đủ để dùng vào mọi trường hợp. May thay, với trường hợp hai người da đỏ Acoma bị kết án tử hình bằng ghế điện, tôi kịp thời thấy ra rằng ngay cả cách đề cập một cách tinh tế hơn đối với các vấn đề thích nghi như vậy cũng hoàn toàn không đủ. Thầy thuốc tâm bệnh học ở nhà tù chịu trách nhiệm hỏi hai người da đỏ - hai anh em họ - đã hiểu một cách đầy đủ về tâm bệnh học tộc người để không lầm những nét tính cách tộc người thành những biểu hiện loạn tâm. Do không phát hiện thấy một chỉ dẫn *trung tính về mặt văn hóa* nào của rối loạn tâm lý, ông tuyên bố là họ "lành mạnh về tinh thần một cách hợp pháp". Tuy nhiên, người chẩn đoán tinh tường này, trước đây làm việc nội trú về tâm bệnh học và đã làm việc nhiều với tôi về những vấn đề văn hóa do công việc chẩn đoán đặt ra, đã tỏ ra bối rối vì một cảm giác không thể xác định được rằng có một cái gì đó ông chưa nắm được trong trường hợp của những người kia. Ông mời tôi đến gặp họ ở Trung tâm y tế dành cho các tù nhân liên bang ở Springfield, Missouri.

Tôi nói chuyện với từng người trong hai anh em họ này - họ không thể giao tiếp với nhau do bị giam giữ ở những xà lim của tử tù - và có mặt thầy thuốc tâm bệnh của nhà tù. Chưa đầy mười phút, mỗi người trong bọn họ tuôn ra cả một loạt tài liệu có liên quan với phép phù thủy, hoàn toàn phù hợp với những tín ngưỡng Acoma, nhưng họ làm cho tôi rất bối rối, vì với kinh nghiệm tộc người học của mình, tôi biết rằng loại tài liệu này nói chung chỉ có được sau những cố gắng kiên nhẫn. Tôi xin nhấn mạnh ở đây một điều thật đơn giản: một người da đỏ Pueblo bị nghi ngờ và bị khinh miệt theo truyền thống, hơn nữa lại là một kẻ bị tuyên án tử hình, mà chỉ sau mười phút trò chuyện đã nói thoải mái tới những tín ngưỡng và những kinh nghiệm bí truyền của mình có liên quan với phép phù thủy, trước một người trò chuyện mà anh ta chỉ mới gặp lần đầu, người đó đã hành động một cách khá logic như một nhân viên cơ yếu thảo luận về một mật mã của thủy quân với một người nước ngoài vừa mới gặp được trong một quán rượu. Noi theo chỉ dẫn ấy, tôi nhanh chóng khám phá ra rằng:

1. Hai người này đã không còn *sống* với những tín ngưỡng văn hóa ấy như một tài liệu văn hóa khách quan nữa, và đã bắt đầu sống với những tín ngưỡng đó theo một kiểu hoang tưởng: "Bàn tay là của Ésau, nhưng giọng nói thì lại của Jacob".

2. Bị phép phù thủy đe dọa, họ đã phản ứng một cách hết sức không bình thường theo lối của nền văn hóa Acoma: thật vậy, đáng lẽ phải thoát ra khỏi thầy phù thủy theo đúng tập quán Acoma bằng cách nhờ tới sự giúp đỡ của những nghi lễ có trách nhiệm vô hiệu hóa thầy phù thủy, thì họ lại tự trừng phạt mình.

Cần phải giải thích rõ ràng ý nghĩa của sự khẳng định của tôi, đó là những người ấy *đã sống* với những tín ngưỡng văn hóa của họ theo lối hoang tưởng. Một kỹ sư điện tử, một người xuất sắc nhưng mắc chứng paranoia, có thể tưởng mình bị một radar hành hạ; anh ta thậm chí có thể vẽ ra đồ án của cái radar đang "hành hạ" mình, và đồ án ấy thậm chí có thể là một bước tiến hiện thực và to lớn so với những công cụ radar hiện có. Tóm lại, cái máy mới của anh ta có thể làm được *tất cả* những gì mà các radar khác đang làm, và thậm chí còn làm *tốt hơn* - nhưng, *dù nó làm như thế nào* đi nữa, nó cũng không ngừng *hành hạ* anh ta. Trong ví dụ giả định ấy, vật liệu văn hóa không ngừng được sử dụng rất có hiệu quả, nhưng theo một lối hoang tưởng vì, trong đầu óc người đó, điện tử học không còn là một bộ phận của vật lý nữa, mà đã nhập vào lĩnh vực của những công cụ hành hạ siêu nhiên.

Khi đã xác định được những người da đỏ kia đã làm biến dạng hiện thực văn hóa bằng *cách* nào, tôi dễ dàng nắm được ở họ một tài liệu hoang tưởng cá nhân và đặc thù, không phù hợp với khuôn mẫu văn hóa Acoma và cho thấy một chứng tâm thần phân liệt paranoia ở người này và một chứng bệnh nhân cách có những sắc thái loạn tâm ở người kia.

Tóm lại, hạt nhân đặc ứng của những chứng loạn tâm ấy được bao phủ một lớp vật liệu nửa pháp sư và nửa loạn tâm tộc người ở bề mặt. Nhận xét ấy, được nhiều sự quan sát khác thuộc cùng một loại xác nhận, gợi ra một số kết luận về các chứng loạn tâm tộc người và (hay) pháp sư.

1. Những chứng loạn tâm này có thể là biểu hiện đầu tiên của một chứng loạn tâm đặc ứng.

2. Ở một giai đoạn sau đó, chúng có thể che đậy một chứng loạn tâm đặc ứng ngầm ẩn, theo nghĩa một chứng hysteria gồm một triệu chứng, có bề ngoài lành, có thể che đậy một chứng tâm thần phân liệt.

3. Trong một số trường hợp, chúng là biểu hiện phục hồi cuối cùng của một chứng loạn tâm có tính chất đặc ứng ban đầu.

Ba khả năng ấy không loại trừ lẫn nhau; chúng là những cái thay thế nhau, có thể xảy ra hoặc tách biệt nhau, hoặc phối hợp hai hay ba cái trong tiến trình diễn ra một số lớn rối loạn có tính đặc ứng rõ rệt.

Một số quan sát củng cố giả thuyết ấy: một chứng nhiễu tâm có thể là biểu hiện ban đầu của một bệnh tiến triển tới một chứng loạn tâm; người loạn tâm cũng có thể có một số nét nhiễu tâm, và ngược lại; cũng có khi một chứng nhiễu tâm che đậy một chứng loạn tâm và trong quá trình chữa trị, một người loạn tâm tạm thời trở thành nhiễu tâm hoặc có thể trở thành người mắc bệnh nhân cách. Nếu giả thuyết là đúng, thì việc thăm dò nó một cách có hệ thông chắc chắn phải tỏ ra có hiệu quả.

Trở lại với những khó khăn về chẩn đoán đã được nhắc tới trên đây, rõ ràng là trong trường hợp hai người da đỏ Acoma kia, đó không phải là một tín ngưỡng bị hiểu sai thành một hoang tưởng, mà là một hoang tưởng bị lầm với một tín ngưỡng vì nội dung truyền thống của nó. Điều khiến tôi hiểu đó đúng là một hoang tưởng, là cách hai người kia sử dụng những vật liệu văn hóa một cách khác thường. Rất rõ ràng là họ không *sử dụng* cũng như không *sống* với những vật liệu

ấy theo những chuẩn mực văn hóa thường thấy, cũng không theo những "cái thay thế" được chấp nhận về mặt văn hóa hay có một "ý nghĩa thứ sinh" đến mức có thể gắn liền với một yếu tố văn hóa khi nó được đưa vào một cái khuôn thứ sinh hoặc phụ thuộc. Thật ra, những yếu tố văn hóa Acoma ấy cũng không thể được sử dụng phù hợp với một "khuôn mẫu hành vi xấu" ngoài lề nào đó. Những tín ngưỡng truyền thống có liên quan với phép phù thủy đã được sử dụng một cách hoàn toàn tùy tiện và đặc ứng; các yếu tố văn hóa đã "mất gốc văn hóa" - bị tước hết nội dung văn hóa của chúng - theo lối loạn tâm điển hình.

Tôi muốn dừng câu chuyện về trường hợp này tại đây: thầy thuốc tâm bệnh của nhà tù đã thừa nhận cơ sở của những quan sát của tôi và đã trình bày chúng trước tòa thượng thẩm một cách khéo léo và thành thạo khiến cho hai người đó thoát được án tử hình và được đưa vào Trung tâm y tế dành cho các tù nhân liên bang.

Kết luận về ý nghĩa thực tiễn của lý thuyết

Gần mười hai năm làm việc tại các bệnh viện tâm bệnh, hơn mười lăm năm giảng dạy môn tâm bệnh học tộc người theo phân tâm học và nhiều năm thực hành phân tâm học đã cho tôi tin chắc rằng thật không đúng và vô lý khi đòi hỏi một thầy thuốc tâm bệnh trở thành một chuyên gia về môn tộc người chí (ethnographie) (đừng lầm lẫn với tộc người học: ethnologie). Không thể mong đợi anh ta nghiên cứu tỉ mỉ về nền văn hóa của mỗi người bệnh mà anh ta phải chẩn đoán và chữa trị. Anh ta không thể thực hành cái mà tôi gọi là "tâm bệnh học liên văn hóa" (*cross-cultural*), môn học này đòi hỏi

một hiểu biết sâu sắc về văn hóa của người bệnh, mà một ví dụ đã được đưa ra trong tác phẩm *Mơ và thực* của tôi. Thấy rõ tính ích lợi của các hình thức nhận thức này, tôi cho rằng việc không thể hiểu được nó là một tai họa tuy có thể biện minh được nhưng không thể khắc phục hẳn được. Do đó, nơi nào tôi cũng tìm kiếm những phương tiện giúp cho thầy thuốc tâm bệnh học chẩn đoán và chữa trị được cả những người bệnh thuộc về những nền văn hóa mà anh ta hoàn toàn hay gần như không biết tới.

Chừng nào tôi còn cố giải quyết vấn đề này theo lối tâm bệnh học tộc người thuần túy, chừng đó tôi vẫn vấp phải một bức tường. Thế nhưng, khi rốt cuộc tôi đề cập vấn đề này với tư cách nhà tộc người học, tức là không theo "văn hóa" này hay "văn hóa" kia nữa, mà là theo *khái niệm văn hóa*, thì câu trả lời tự nó hiện ra. Điều đó một lần nữa chứng tỏ rằng George Contor đã có lý khi khẳng định rằng, điều quan trọng là đặt một câu hỏi đúng hơn là trả lời nó - có lẽ vì một câu hỏi được đặt đúng sẽ cung cấp câu trả lời cho nó. Đó là dấu hiệu của việc khái niệm văn hóa đem lại giải pháp cho tôi, khi khái niệm ấy được coi là kinh nghiệm đã trải qua, tức là như *cái cách* mà một cá nhân sống và hiểu nền văn hóa của mình trong trạng thái lành mạnh tinh thần cũng như trong trạng thái rối loạn tâm lý. Điều còn lại là phải xác định xem giải pháp đúng về mặt lý thuyết này có hiệu quả trong việc chẩn đoán các cá nhân mà tôi hoàn toàn hay gần như không biết tới hay không. Việc có thể chẩn đoán đúng hai người da đỏ kia, mặc dầu tôi gần như không biết gì về nền văn hóa của họ, cho phép tôi kết luận rằng kỹ thuật ấy là có giá trị, xét về mặt logic cũng như về mặt thực tiễn.

Thật vậy, tình huống ấy quá khẩn cấp và bức thiết để tôi có thể tham khảo một luận văn tộc người học về người Acoma trước khi nói chuyện với hai tù nhân ấy. Nhưng nếu như tôi không biết gì nhiều về nền văn hóa của họ, thì trái lại, tôi đã hiểu được tộc người học đại cương cũng như hiểu rõ chức năng của *văn hóa* tự thân nó và bản chất của "khuôn mẫu văn hóa phổ biến" (*universal culture pattern*). Khi những người này kể lại cho tôi rằng họ đã cầm súng đi tìm các phù thủy, tôi vẫn chưa biết được người Acoma dùng súng làm gì đối với các phù thủy theo truyền thống. Nhưng, với tư cách nhà tộc người học, tôi biết chắc chắn dù họ phản ứng với các phù thủy theo cách *riêng của họ như thế nào đi nữa*, thì họ cũng phải có, giống như phần lớn các xã hội, những cơ chế xã hội nhằm kiểm soát loại người này. Sau đó, tôi đã khám phá được rằng trên thực tế người Acoma có những hội họp nghi lễ chịu trách nhiệm trừ bỏ các phù thủy, giống hệt như người Sedang Mọi loại trừ họ bằng cách bán họ làm nô lệ cho người Lào, và người Mohave thì trừ bỏ họ bằng cách giao cho nhân vật Kẻ giết Phù thủy, hay hiếm khi hơn, bằng cách hành hình họ. Đó là lẽ tại sao tôi đưa ra sự chẩn đoán của mình bằng Văn hóa Tự thân nó (Culture-en-Soi) mà không phải theo riêng văn hóa Acoma, nền văn hóa này chỉ là một dạng riêng của một khuôn mẫu văn hóa phổ biến, một dạng mà hồi đó tôi chưa biết.

Kinh nghiệm ấy cho thấy rằng một sự phân tích thật sự về mô hình văn hóa phổ biến về một sự xác định đầy đủ về bản chất của nó đòi hỏi cũng cần phải tính đến cách nhìn tâm bệnh học trong mọi nghiên cứu về văn hóa. Thật vậy, dù văn hóa có tính đa dạng như thế nào, thì chỉ một việc có một nền văn hóa cũng là một kinh nghiệm thật sự phổ biến và con người

hoạt động với tư cách "người sáng tạo, vật sáng tạo, người sử dụng và người môi giới về văn hóa" ở mọi nơi và theo cùng một cách. Có lẽ, người Mohave hiểu nền văn hóa của mình hoàn toàn giống như người Eskimo hiểu nền văn hóa của mình, như thái độ của người lính bộ Mỹ đối với khẩu súng của mình có lẽ cũng giống với thái độ chiến binh Baléare của quân đội Rumani đối với cái ná bắn sỏi của mình.

Để trở lại một chút với người kỹ sư điện tử giả định mắc chứng paranoia đã nói ở trên, người ta có thể cho rằng đồ án của anh ta là đúng *về mặt tộc người chí* (ethnographique) nhưng là hoang tưởng *về mặt văn hóa* (tộc người học). Để lấy một ví dụ cụ thể, Kempf kể lại trường hợp một bệnh nhân paranoia hoang tưởng đến mức tự thiến dương vật mình đi, nhưng lại vẫn viết những mục giải thích cho cuốn từ điển Oxford có uy tín. Tuy nhiên, khi nhấn mạnh tới tính chất khách quan của thành tích ấy, Kempf đã không tự hỏi về *ý nghĩa chủ quan* mà công việc này - chỉ có "tính khoa học" về mặt ghi chép tộc người - đem lại cho bản thân bệnh nhân. Đó là lẽ tại sao tôi nghĩ cùng với Dodds rằng Pythagore là một pháp sư[1], vì tôi cho rằng những thúc đẩy của các phát minh toán học lớn của ông có tính thần bí hơn là có tính toán học.

Tôi đã đặt tên "tâm bệnh học liên văn hóa" cho thứ kỹ thuật đề cập những vấn đề tâm bệnh học theo những khái niệm then chốt của văn hóa; bây giờ tôi lại thích dùng những tính từ như "liên tộc người chí" (transethnographie), "siêu tộc người chí" (méta-ethnographique) hay "siêu văn hóa", vì những người đã vay mượn của tôi tên gọi ấy - nhân thể xin

1 Nhưng nhận xét tương tự đã biện minh cho ý kiến của Burnet, theo đó Émpédoche cũng là một pháp sư.

nói là chẳng bao giờ họ thừa nhận tôi là cha đẻ của nó cả - đã làm biến chất ý nghĩa của nó một cách có hệ thống bằng cách áp dụng nó vào cái mà tôi gọi là tâm bệnh học "liên văn hóa" (*cross cultural*).

Tâm bệnh học siêu văn hóa (ngoại - liên văn hóa, ex-trans - culturelle) có tác dụng nhiều hơn là chỉ bù đắp sự bất lực về *kỹ thuật* của thầy thuốc tâm bệnh học để trở thành một nhà tộc người học phổ biến. Thật vậy, phương pháp này là nhằm để xem xét những vấn đề tâm bệnh học theo văn hóa, mà không phải theo các nền văn hóa, nó cũng có hiệu quả hơn về mặt thực tiễn - tức là trị liệu - và, về lý thuyết, nó cao hơn mọi phương pháp văn hóa nhiều, vì nó có thể đem lại một sự hiểu biết sâu sắc hơn về tâm động, mà sự hiểu biết này, đến lượt nó, lại đưa tới một hiểu biết về tộc người học sâu hơn về bản chất của văn hóa. Ngoài ra, nó bác bỏ dứt khoát những tham vọng kiêu ngạo của nhóm "phân tâm học theo thuyết văn hóa" của phái Freud mới hay ngụy Freud. Những người này không những khoe mình tinh vi hơn, có sự nhạy cảm tộc người học lớn hơn, mà còn quả quyết rằng những quan điểm của họ có ích cho các nhà tộc người học hơn là các quan điểm của phân tâm học cổ điển.

Nhà tộc người học không thể đóng góp một cách có giá trị vào khoa học tâm bệnh, nếu anh ta chỉ tự bó mình vào việc nắm được những tiếng lóng, còn ngoài ra, khi có dịp, chỉ cốt để phô trương sưu tập tộc người học nhỏ bé của mình với những "thứ hiếu kỳ" bí truyền. Anh ta sẽ thật sự có ích cho tâm bệnh học chỉ khi nào anh ta vẫn là một nhà tộc người học, tức là một chuyên gia về văn hóa, mà ở đây văn hóa được xác định như một cách thức được cấu trúc để hiểu hiện thực

xã hội cũng như hiện thực ngoài xã hội. Theo tôi, đó là câu trả lời không thuộc về tộc người học thật sự vì nó không nghiên cứu văn hóa. Nhà tâm bệnh học tộc người vừa nghiên cứu văn hóa, vừa nghiên cứu cách thức cá nhân hiểu nền văn hóa của mình, bổ sung và hoàn chỉnh - đúng như phải bổ sung và hoàn chỉnh - môn khoa học về văn hóa này, mà các "nhà văn hóa học" đôi khi nghiên cứu nó như thể con người không tồn tại.

Còn về phần tôi, tôi cho rằng trong khi đồng thời trở thành nhà phân tâm học, tôi chỉ hoàn tất sự đào tạo của mình như một nhà tộc người học, tức là một chuyên gia về văn hóa và con người. Nếu tôi đã là nhà phân tâm học trước, chắc chắn tôi sẽ thấy cần nghiên cứu cả tộc người học để hoàn chỉnh sự đào tạo của mình như một chuyên gia về tâm thần con người. Vì, trong khuôn khổ ý định tìm hiểu con người một cách thích đáng, thì không thể tách việc nghiên cứu văn hóa với việc nghiên cứu tâm thần, chính vì tâm thần và văn hóa là hai khái niệm tuy hoàn toàn khác nhau, nhưng lại có liên hệ bổ sung lẫn nhau theo nguyên lý Heisenberg.

HUYỀN GIANG

dịch từ *Các tiểu luận về tâm bệnh học tộc người đại cương*
(bản tiếng Pháp)

GEORGES DEVEREUX

BỆNH TINH THẦN PHÂN LIỆT, MỘT CHỨNG LOẠN TÂM CÓ TÍNH TỘC NGƯỜI

Không thể chữa khỏi được một bệnh tâm thần - nhiễu tâm hay loạn tâm - khi người thầy thuốc cũng mắc một chứng bệnh như bệnh nhân và khi mà môi trường xã hội - văn hóa của việc chữa bệnh tuy rất muốn chiến thắng bệnh ấy nhưng lại gián tiếp thúc đẩy sự hình thành và phát triển những triệu chứng chủ yếu của nó. Thế nhưng chứng loạn tâm lan rộng nhất trong xã hội hiện đại là chứng tinh thần phân liệt (schizophrénie), một chứng bệnh tỏ ra *trơ ì đối với mọi sự chữa trị khiến cho một số người kết luận rằng nó có nguồn gốc hữu cơ,* sinh lý học, sinh hóa học, mô học nên đành phải chịu, và bao giờ cũng thật dễ dàng giải thích những gì người ta không thích chạm tới bằng cái vô hình và cái chưa biết. Khốn thay, đối với những sự giải thích có vẻ đúng phần nào bề ngoài ấy, dường như chứng tinh thần phân liệt gọi là "hạt nhân"

(nucléaire) không bao giờ thấy có trong các dân cư vẫn mang tính nguyên thủy *đích thực*, nhưng lại xuất hiện khi họ phải chịu đựng một quá trình tiếp nhận văn hóa và áp bức tàn bạo.

Tôi coi chứng phân liệt là gần như không thể chữa được, không phải do nó bắt nguồn từ những nhân tố hữu cơ, mà là vì những triệu chứng chủ yếu của nó được duy trì một cách có hệ thống bởi một số giá trị đặc trưng nhất, mạnh mẽ nhất - mà cũng là những giá trị kỳ cục và rối loạn nhất - của nền văn minh chúng ta. Hơn nữa, ngay khi người trị liệu tâm lý chấp nhận những giá trị và khuôn mẫu ứng xử do nền văn hóa của mình đề xướng, anh ta đã trở thành bất lực khi phải đề cập đến vấn đề bệnh phân liệt và việc chữa trị nó theo một tinh thần thật sự khách quan, vì giống như mối quan hệ chống chuyển dịch, những thành kiến và những sự phủ định văn hóa theo lối lấy tộc người của mình làm trung tâm có thể gây ngăn cản hoạt động trị liệu. Việc đào tạo một người trị liệu tâm lý - dù đó là một trợ lý tâm bệnh học hay một nhà phân tích - vẫn chưa hoàn toàn chừng nào người đó chưa ngừng phủ định không chỉ những xung đột chủ quan mà cả những xung đột khách quan của xã hội anh ta đang sống trong đó. Đây là một ví dụ hạn chế nhưng cụ thể về xung đột Oedipe: Anh ta không những phải hiểu rõ những vấn đề chủ quan của mình, mà còn phải đi tới chỗ nhận rõ được, trong rất nhiều khía cạnh của hiện thực xã hội, những cấu trúc Oedipe nào thúc đẩy một cách có hệ thống sự nảy nở và phát triển của những khó khăn ở một cá nhân và cho phép anh ta sử dụng những tài liệu văn hóa như những triệu chứng. Người nhiễu tâm hay loạn tâm, thật ra, vì những mục đích triệu chứng, có thể chiếm lĩnh bất cứ nét văn hóa nào - giá trị, tín điều, phong tục cho tới những tập quán hàng ngày - mà không cần phải làm thay đổi

những biểu hiện bên ngoài của nó, và vì thế cũng làm cho mọi ý định chẩn đoán đôi khi trở thành rất phiêu lưu. Thật vậy, khi một nét văn hóa không bị một sự biến dạng bề ngoài nào, thì thường thật khó xác định xem nó được sử dụng một cách bình thường hay bệnh lý, tức là như triệu chứng. Trong một số trường hợp, chỉ khi nào nó được sử dụng rõ ràng là không thích đáng, thậm chí lố bịch nữa, người ta mới hiểu ra rằng đó không phải là một ứng xử văn hóa bình thường - xấu, tốt hay trung tính - mà chính là sự khai thác một nét văn hóa về mặt triệu chứng. Ở một chỗ khác, tôi đã dẫn ra trường hợp người lai da đỏ, muốn thoát khỏi việc hiểu rõ sự xung đột Oedipe[1] của mình, đã khôn khéo - tuy vô thức - chuyển sự thù ghét bố mình (một người da đỏ) và chuyển tình yêu thương mẹ mình (da trắng) thành một định kiến dữ dội chống lại chủng tộc da đỏ cũng như chống lại việc lai giống. Tính chất lố bịch của định kiến chủng tộc ở một người lai da đỏ rõ ràng đã làm cho việc chẩn đoán dễ được xác định; nhưng bệnh nhân lại là một người Mỹ da trắng nên yếu tố nhiễu tâm đặc ứng vốn có ở định kiến chủng tộc khó phát hiện hơn, chỉ vì định kiến chủng tộc nằm trong hàng "giá trị" văn hóa ở Mỹ cũng như ở nhiều nước khác - kể cả những nước chống da trắng hiện nay.

Việc chẩn đoán đúng là vô cùng bấp bênh hơn, khi người ta đụng phải những hình thức xảo quyệt của sự khai thác một nét văn hóa về mặt triệu chứng, có thể phải mất vài tháng chữa trị trước khi nhận ra được rằng tính độ lượng cực độ

1 Theo Freud, khi trẻ 5, 6 tuổi thường trải qua một xu hướng tình cảm là yêu mẹ và ghét bố (đối tượng cạnh tranh tình cảm) với bé trai và yêu bố ghét mẹ với bé gái. Freud đã lấy Oedipe, một nhân vật huyền thoại Hy Lạp để đặt tên cho phức cảm này. Vượt qua giai đoạn này, tức hướng đối tượng tình cảm vào những người khác giới cùng lứa tuổi, là đứa trẻ đã trưởng thành về nhân cách. Đứa trẻ nào không vượt qua được lớn lên sẽ bị nhiễu tâm (ĐLT).

của một bệnh nhân che giấu một ý thức sâu xa về tội phạm mà anh ta tìm cách làm nhẹ đi bằng cách *áp đặt những khoản tiền phạt* dưới cái vỏ tặng phẩm. Cũng vậy, việc một bệnh nhân của tôi hết sức vội vàng phục vụ cho tất cả mọi người không phải là làm từ thiện thật sự, mà là một thủ đoạn khôn khéo để bảo đảm sự kiểm soát của mình đối với người khác bằng cách làm cho điều đó thành cần thiết; cũng giống như thế, ứng xử tính dục bề ngoài có vẻ rất dịu dàng và có hiệu quả về kỹ thuật cũng của bệnh nhân ấy, một kỹ sư điện tử, lại che đậy một quan niệm rất đặc biệt về phụ nữ mà anh ta coi họ chỉ như một cái máy phức tạp. Anh ta kiêu hãnh với tài của mình "làm cho cái máy ấy chạy", kiêu hãnh vì biết ấn vào những cái nút nào, phải xoay tay nắm nào, phải dùng những đòn bẩy nào để khởi động cái cơ chế tinh vi đưa tới cực khoái, một sự cực khoái - đây là điều thật có ý nghĩa - ở âm vật mà không bao giờ ở âm hộ cả, trong trường hợp riêng biệt này.

Sự phù hợp giữa những hiện tượng nhiễu tâm và những tín điều xã hội có thể được dùng làm những sự chống cự. Chính vì thế mà, trong một xã hội Thanh giáo, người ta phải rất mất công để làm cho một nữ bệnh nhân chấp nhận rằng mình không chỉ không còn trinh tiết nữa mà còn là rất sợ đối với những hiện thực tính dục[1], cũng như phải mất nhiều công để làm cho một nữ bệnh nhân Mohave chấp nhận mình không phải chỉ là dâm dục mà còn cuồng dâm nữa. Ở một chỗ khác, tôi đã dẫn ra trường hợp một cô gái mười bốn tuổi, bị ám ảnh về tính dục, đã chống lại việc chữa trị bằng cách dựa vào sự khai thác những nguyên tắc Thanh giáo để lập luận

1 Thật hiếm những nhà nghiên cứu cổ Hy Lạp chú ý rằng Hippolyte, như Euripide đã mô tả, là không trong trắng, mà là mắc một chứng sợ nhiễu tâm đối với tính dục nói chung, và đó chính là điều Euripide muốn trình bày. Một nhà nghiên cứu cổ Hy Lạp gốc Mohave hay Tahitien chắc sẽ không lầm lẫn về điều đó.

rằng sự vô luân của cô - như cô khẳng định - làm cho cô không đáng được giúp đỡ, nhằm từ chối hợp tác với nhà trị liệu tâm lý nhiều tháng liền.

Bất cứ người nhiễu tâm hay loạn tâm nào cũng khai thác một cách có hệ thống những nét văn hóa vào những mục đích tâm bệnh lý (triệu chứng). Vì thế, các kỹ thuật chẩn đoán hiện đại nhất vẫn không có hiệu quả trong tay các nhà tâm lý học và tâm bệnh học nào không hiểu rằng một chứng tâm bệnh có thể ẩn giấu sau một mặt ngoài văn hóa đẹp đẽ, và có thể sử dụng những nét văn hóa một cách thích hợp về hình thức, nhưng với mục đích triệu chứng học về thực chất và chức năng. Bản thân việc chữa trị không trở thành đặc biệt gay go khi nhà trị liệu tâm lý và bệnh nhân có cùng những giá trị, những tín ngưỡng và những tập quán xã hội hỗn loạn do chính bản chất của chúng, và khi khung cảnh xã hội của tình huống chữa trị khuyến khích những ứng xử về căn bản là *không thực tế* (déréistiques). Chính vì thế, càng khó chẩn đoán một định kiến chủng tộc đặc ứng mang tính chất nhiễu tâm ở một người dân ở miền nam nước Mỹ hơn là ở một người được sinh ra ở Nouvelle - Angleterre. Hơn nữa, một định kiến chủng tộc (chủ quan) nhiễu tâm không thể được chữa khỏi bởi một nhà tâm bệnh học mà chính ông ta cũng mắc định kiến đó. Cuối cùng - và chủ yếu - là chữa một định kiến chủng tộc có gốc nhiễu tâm ở Vermont thì dễ hơn ở Alabama, vì không khí xã hội ở Vermont, trái với ở Alabama, về bản chất không duy trì một cách có hệ thống kiểu định kiến này.

Thế nhưng, chính việc chẩn đoán và chữa trị bệnh phân liệt lại đặt ra loại khó khăn đó, vì nó gây ra chứng loạn tâm tộc người điển hình của các xã hội văn minh phức hợp và cũng là chứng bệnh phổ biến nhất ở các xã hội đó.

Tôi coi mọi rối loạn tâm thần có những đặc điểm sau đây là nhiễu tâm hoặc loạn tâm tộc người:

1. Sự xung đột nằm bên dưới chứng nhiễu tâm hay loạn tâm cũng tác động tới phần lớn những người bình thường: xung đột của người nhiễu tâm hay loạn tâm thường kịch liệt hơn xung đột của những người khác; do đó, bệnh nhân *giống như* mọi người, nhưng mang xung đột *mạnh hơn* mọi người.

2. Những triệu chứng đặc trưng của nhiễu tâm hay loạn tâm tộc người không phải là những cái ngẫu ứng. Chúng không phải do bệnh nhân bịa đặt ra: chúng được môi trường văn hóa đem lại dưới dạng "sẵn sàng để mang theo", và là những "khuôn mẫu phẩm hạnh xấu", theo nghĩa Linton hiểu. Mọi cái xảy ra như thể xã hội nói với người nhiễu tâm hay loạn tâm tiềm tàng rằng: "Anh không điên, nhưng nếu phải điên thì hãy bộc lộ chứng điên bằng cách này... mà không phải bằng cách khác. Nếu anh không chịu làm như thế, người ta sẽ không coi anh là điên, mà là một kẻ tội phạm, một thầy phù thủy hay một kẻ tà đạo".

Một cách thật tốt để xác định xem một chứng nhiễu tâm hay loạn tâm có phải có tính tộc người (mà không phải là đặc ứng) hay không là một số lớn trường hợp trong đó việc chẩn đoán một kiểu rối loạn tâm thần mang nhãn hiệu "ở ranh giới" (borderline), "lưu động" hay "thuộc kiểu hỗn hợp", hoặc mang một nhãn hiệu chẩn đoán hỗn hợp, chẳng hạn "bệnh phân liệt hoang tưởng bộ phận, loạn tâm trẻ hay căng trương" (schizophrénie paranoide, hébephrénique ou catatonique), v.v... Ngoài ra, những chẩn đoán hỗn hợp có xu hướng "thổi phồng" tỷ lệ phần trăm của các chứng nhiễu tâm

và loạn tâm tộc người. Vào thời Charcot, người ta thường đề cao việc chẩn đoán chứng hysteria, vì đó là chứng nhiễu tâm *theo mốt* tức là theo lối cảm thấy thật "thích hợp" khi mình không bình thường. Thế nhưng vì những người rối nhiễu có xu hướng biểu hiện những xung đột nội tâm của mình dưới những hình thức đã được xã hội quy định, nên phần lớn những người nhiễu tâm thời Charcot đã ứng xử đúng như những người hysteria, trong khi hiện nay thật bình thường khi thấy những người nhiễu tâm nhẹ ứng xử từng lúc như người tinh thần phân liệt hay ít ra như "những người ở dạng phân liệt".

Một người mắc những rối loạn tâm thần thường muốn tuân theo chặt chẽ những chuẩn mực ứng xử "thích hợp với kẻ điên" trong xã hội anh ta đang sống: chẳng hạn người Mã Lai tìm thấy nhiều lý do trong văn hóa của mình thúc đẩy chạy *amok* (một cơn điên kịch phát và gây chết người), một ứng xử mà người Mỹ hay người châu Âu gần như không bao giờ dùng tới. Tôi nói rõ ràng ở đây thuật ngữ *amok* được hiểu theo đúng nghĩa của nó, tức là trong sự chấp nhận nó về xã hội học và tâm lý học, mà không phải như dưới ngòi bút của các nhà báo nói tới một đấu thủ loạn tâm ngày xưa chạy *amok* trên các đường phố Camden, New Jersey, chẳng hạn. Rõ ràng cái cốt yếu ở đây là phải nhấn mạnh sự phân biệt giữa tính chất được cấu tạo về mặt xã hội của ứng xử như thế (bề ngoài), nhưng chỉ là bề ngoài thôi ở người Mã Lai.

Sự phân biệt này thật ra còn bao hàm một sự khác nhau tâm lý căn bản giữa trường hợp người Mỹ kia và những trường hợp chạy *amok* Mã Lai.

Người Mã Lai chạy *amok* vì nhiều lý do: vì anh ta cảm thấy bị đè nén và sỉ nhục một cách tuyệt vọng, vì anh ta nhận được lệnh của cấp trên mình theo những lý do chính trị hay quân sự, vì anh ta muốn chấm dứt cuộc đời trong niềm vinh quang sáng chói theo kiểu *Hoàng hôn của các thần thánh*, hoặc vì anh ta đang ốm, đang sốt, đang điên loạn, v.v... Có thể nói là anh ta bị quy định sẵn bởi nền văn hóa của mình mà anh ta không biết, nhưng chắc chắn theo một lối phản ứng gần như tự động với bất cứ sự căng thẳng mạnh mẽ nào, bên trong hay bên ngoài, bằng một cơn *amok*. Cũng theo nghĩa đó, một người hiện đại phương Tây bị quy định bởi văn hóa của mình trong việc phản ứng với mọi trạng thái stress, bằng một ứng xử mang vẻ tinh thần phân liệt - bằng những triệu chứng tinh phần phân liệt, và như thế ngay cả khi sự xung đột đặc ứng thực sự của anh ta không hề thuộc kiểu tinh thần phân liệt chút nào. Anh ta hành động như vậy vì phần tộc người trong nhân cách anh ta chứa đựng những xung đột kiểu tinh thần phân liệt được cấu tạo về mặt văn hóa.

Dưới đây chúng ta sẽ bàn tới vai trò của những xung đột ấy trong sự hình thành hội chứng của bệnh phân liệt.

Điên - một trạng thái có một vị trí xã hội giống với một vị trí khác - mà có thể đoán trước được và gần như được xã hội quy định, ít ra cũng có hai lợi thế thực tiễn:

1. Người bệnh chắc chắn mình được đối xử như một kẻ loạn tâm mà không phải như một kẻ tội phạm, một thầy phù thủy, một kẻ tà đạo hay một kẻ phiến loạn;

2. Anh ta không cần bày đặt ra các triệu chứng, một lợi thế rất thực tế vì phần lớn người ta thích nhớ lại những gì họ đã

biết rồi. Điều đó là đặc biệt đúng với người nhiễu tâm hay loạn tâm mà căn bệnh đó bao hàm tình trạng nghèo nàn đi và không phân hóa của nhân cách[1].

Hiện nay, một số nhà phân tâm học trình bày lại những chẩn đoán đầu tiên về hysteria đã được Freud xác định theo bệnh tinh thần phân liệt; rất có thể thế hệ đang đến sau chúng ta cũng sẽ phản ứng giống như thế đối với những chẩn đoán của chúng ta về bệnh phân liệt. Thật ra, nhiều bệnh nhân ứng xử có vẻ như vậy về căn bản lại *không phải là* những người phân liệt: thường đó chỉ là những người rối nhiễu mang mặt nạ người bị bệnh phân liệt một cách thích thú nhưng vô thức vì trạng thái đó phù hợp nhất với xung đột tộc người - hơn là đặc trưng - của họ và bởi vì chúng ta chờ đợi họ đúng như vậy cả về mặt xã hội lẫn về mặt tâm bệnh học.

Giả thuyết này giải thích cho sự thất bại của những ý định phát hiện ra cơ sở hữu cơ của bệnh phân liệt, những ý định không thể thực hiện được dù bệnh phân liệt đúng là một bệnh hữu cơ, vì nhiều bệnh nhân được chẩn đoán bị bệnh phân liệt không phải là những người thật sự bị bệnh này, mà chỉ là những người có *ứng xử* phân liệt. Vì thế, không thể coi là nghiêm túc những sự khẳng định của những ai quả quyết rằng họ đã phát hiện ra một "thứ huyết thanh phân liệt" (sérum schizophrénique), chỉ với lý do là

1 Rõ ràng có nhiều tính độc đáo đích thực trong một châm ngôn của La Rochefoucauld hay trong một lời châm chọc hơn là trong những câu lảm nhảm lố lăng của người mắc bệnh phân liệt; các nhà thơ và các nghệ sĩ đi tìm cái khác thường bằng mọi giá để nói rằng: Villon không phải là một nhà thơ lớn vì ông mắc chứng nhiễu tâm, mà là bất chấp nó. Mở rộng những lời khuyên của Baudelaire cho một nhà thơ trẻ hỏi ông có phải thuốc phiện đã làm cho ông trở thành một nhà thơ giỏi hay không? Tôi xin nói rằng: cả thuốc phiện lẫn bệnh điên đều không thể đào xới lên ở một người những gì mà anh ta chưa có.

một số người bị coi là người mắc bệnh phân liệt được lấy thứ huyết thanh ấy không phải là những người mắc bệnh phân liệt đích thực ("hạt nhân"), mà là những bệnh nhân biểu hiện các triệu chứng phân liệt như họ đã được nhồi nhét và như người ta chờ đợi ở họ.

Nếu vì bị "con ruồi của thuyết thực thể" (mouche de l'organicisme) chích mà tôi quyết định tiến hành nghiên cứu những nguyên nhân hữu cơ của bệnh phân liệt, thì tôi cũng tiến hành điều đó theo một cách khác; chắc chắn tôi sẽ không lấy một nhóm bệnh nhân phân liệt như đã chẩn đoán để dùng vào mục đích xác định xem tất cả hay đa số những người đó có cùng một kiểu thiểu năng hữu cơ hay thậm chí một thứ "huyết thanh" như vậy hay không mà, đi theo một phương pháp ngược lại, tôi sẽ xem xét tất cả các bệnh nhân bị thiểu năng hữu cơ và sau đó tìm cách xác định trong đó có bao nhiêu người *cũng là* bệnh nhân phân liệt. Chẳng hạn, tôi sẽ không tìm cách xác định xem bao nhiêu bệnh nhân phân liệt có một phản ứng nhẹ hơn đối với việc tiêm cao tuyến giáp, mà là xác định xem có bao nhiêu người có một phản ứng như vậy thật sự là mắc bệnh phân liệt.

Cũng vậy, tôi không sẵn sàng tin vào những trắc nghiệm chẩn đoán để xem, trong những phản ứng xử được coi là căn bản, những trắc nghiệm ấy có đem lại những kết quả gần như *đồng nhất* đối với *tất cả* các hình thức của bệnh nhân phân liệt hay không. Tôi đặc biệt nghi ngờ tiêu chuẩn nổi tiếng về "sự lộn xộn của tư duy" (dérèglement de la pensée) do David Rapaport nêu ra, mà theo tôi, đó là một cách thông thái nhưng hoàn toàn không thật thích hợp để nói rằng bệnh nhân là "điên". Nếu hiển nhiên là chứng nhiễu tâm và loạn tâm

đưa tới chỗ làm cho cá nhân mất nhân cách, mất sự phân hóa, thì những người nhiễu tâm và loạn tâm không thể không có một mức độ "lộn xộn về tư duy" nào đó. Cũng vậy, lộn xộn về tư duy và tư duy không thực tế gần gũi với nó về mặt văn hóa mà xã hội chúng ta áp đặt không những lên các cá nhân rối nhiễu và ở trong trạng thái stress mà lên cả toàn bộ những thành viên của nó.

Người ta có thể phản bác tôi rằng, khi phải làm cho triệu chứng thích nghi với sự xung đột nằm bên dưới đó, người mắc chứng hysteria không thể tìm thấy sự giảm nhẹ trong những triệu chứng đặc biệt của bệnh nhân phân liệt do bên ngoài *áp đặt* hay ít ra là *gợi ý*. Đối với sự phản bác ấy, tôi đã trả lời bằng cách nhấn mạnh rằng, trong xã hội chúng ta, những xung đột của người mắc bệnh phân liệt khác với những xung đột của những người gọi là bình thường không phải về bản chất mà chỉ là về cường độ. Nhân cách tộc người của con người hiện đại về căn bản là thuộc dạng phân liệt và vẫn như thế ngay cả khi, sau một chấn thương đặc ứng, nó trở thành hysteria hoặc loạn tâm hưng - trầm. Và chính do nguyên lý tương ứng giữa triệu chứng và xung đột ấy, bệnh nhân phải tạo ra *không chỉ* những triệu chứng thích hợp với chứng hysteria đặc ứng của mình, mà *cả* những triệu chứng thuộc dạng phân liệt hay phân liệt tương ứng với những xung đột *tộc người* của mình.

Hơn thế nữa: cắm sâu vào hạt nhân của nhân cách và được những sức ép xã hội - văn hóa củng cố thêm, các triệu chứng tộc người không chỉ được áp đặt thêm cho những triệu chứng hysteria hay những triệu chứng khác, mà còn có thể *cấu tạo* một tập hợp những triệu chứng kín đáo về căn bản mang tính chất hysteria thành một khuôn mẫu (*hội chứng*) phân liệt.

Thật vậy, lý thuyết này được áp dụng đặc biệt thích hợp với chứng hysteria; nó cũng giải thích, ít ra một phần, tại sao một số nhà phân tâm học hiện đại cứ khăng khăng quả quyết rằng những người hysteria đầu tiên được Freud bàn tới trên thực tế là những người tinh thần phân liệt. Thật ra, người ta biết rằng một chứng hysteria đơn chứng có thể che giấu một chứng phân liệt tiềm tàng, và đôi khi thật khó vạch rõ những ranh giới giữa "sự dửng dưng tự nhiên" (belle indifférence) và ứng xử "giả vờ" (comme si) của chứng hysteria với sự dửng dưng (giảm trương lực) và tính sân khấu của người tinh thần phân liệt.

Tôi còn nghĩ tới một trong những lý do nữa khiến rất khó chữa khỏi một số bệnh nhân được chẩn đoán là mắc bệnh phân liệt là nhà trị liệu tâm lý cứ lao vào chữa *bề ngoài* phân liệt mà coi nhẹ chứng bệnh ngầm ẩn dưới đó, chẳng hạn chứng hysteria. Sự quan sát sau đây có thể dùng làm chỗ dựa cho giả thuyết ấy: ở giai đoạn tiền triệu chứng của bệnh phân liệt, cũng như đôi khi ở giai đoạn chữa trị, bệnh nhân thỉnh thoảng ứng xử như một người mắc bệnh nhân cách hoặc, hiếm hơn, như người hysteria. Như vậy, mọi cái diễn ra như thể những khía cạnh *đặc ứng* của xung đột được biểu hiện ra ngay trong các giai đoạn này và trở nên khó phát hiện khi bệnh nhân bắt đầu "ổn định" chứng bệnh của mình (cũng như vị trí xã hội "người điên" của mình) theo khuôn mẫu người mắc chứng phân liệt, tức là của chứng loạn tâm tộc người thường thấy nhất và có tính đặc trưng nhất của xã hội chúng ta.

Tôi đề nghị xem xét sự cấu tạo những triệu chứng chứng hysteria hay loạn tâm hưng - trầm theo khuôn mẫu của chứng loạn tâm tộc người chủ đạo tức là bệnh phân liệt, và nhìn thấy

ở đó một triệu chứng phục hồi hay ít ra một ý định thích nghi với một khuôn mẫu hành vi xã hội xấu, theo nghĩa giống với thuật pháp sư (chamanisme), một quá trình phục hồi tương tự ở một số dân nào đó. Tóm lại, một bệnh nhân mang mặt nạ tinh thần phân liệt, thay vì tự coi mình như một người hysteria hay một người loạn tâm hưng - trầm, là bằng chứng của thói khuôn phép, vì phải tỏ ra bị phân liệt mới "thích hợp" với một người điên trong xã hội chúng ta. Tất nhiên, như chúng tôi đã nói, việc thích nghi với khuôn mẫu phân liệt trở nên rất thuận lợi do cấu trúc nhân cách tộc người về căn bản thuộc dạng phân liệt của con người hiện đại.

Chức năng gần như phục hồi của việc thích nghi với khuôn mẫu phân liệt của người bệnh hiện đại và xu hướng muốn "ổn định" chứng bệnh này của anh ta - làm cho nó trở thành mạn tính và tinh quái - theo tôi là do khuôn mẫu này đã cắm rễ sâu vào tính cách tộc người và được sức ép xã hội củng cố. Cách lý giải này được xác nhận bởi một số đặc tính của "cơn bốc điên loạn" rất thường thấy trong những xã hội nguyên thủy đến mức giống với những cơn phân liệt và thậm chí có thể tạo thành một biểu hiện phân liệt đặc ứng, có đặc tính tan biến rất nhanh và chẳng cần có một sự chữa trị có hiệu quả nào. Điều đó là do, trong các xã hội nguyên thủy, khuôn mẫu phân liệt không bị coi là "khuôn mẫu hành vi xấu" (= điên) và, do đó, không thể ổn định cũng không thể làm cho những cơn bùng nổ đặc ứng thuộc loại đó thành mạn tính được. Những nhận xét này cũng giải thích tại sao những cơn điên loạn giống với những biểu hiện hysteria (đây là sự rối loạn tộc người *duy nhất* của nhiều xã hội nguyên thủy) và tại sao, hoàn toàn giống với những cơn hysteria, những cơn điên loạn ấy lại thường xảy ra *trước công chúng* và dưới hình thức rất phô trương,

thay vì biểu hiện xa nhóm, tự tách mình khỏi xã hội. Vì thế, tôi cho rằng trong những trường hợp thuộc loại này, sự xung đột phân liệt đặc ứng và những triệu chứng phân liệt của nó được cấu tạo và nhào nặn theo sự rối loạn tộc người đặc trưng của những người nguyên thủy mắc chứng hysteria. Điều đó cho phép có một hồi cảm (abréaction) nhanh chóng và mạnh mẽ ngay từ lúc đầu, tức là trong giai đoạn tiền triệu chứng của căn bệnh - điều đó giúp ngăn ngừa một sự ổn định tinh quái của sự rối loạn dưới hình thức phân liệt mạn tính.

Cách lý giải của chúng tôi được xác nhận gián tiếp bằng việc nên gọi một bệnh riêng của binh lính hiện đại là "bệnh phân liệt tạm thời của người lính chiến", thường rất khó phân biệt nó với "cơn điên loạn". Như nhà tâm bệnh học và tộc người học lớn W.H.R. Rivers đã quan sát cách đây đã lâu, con người hiện đại không hề nhận được một sự đào luyện *đánh nhau* nào (hoàn toàn khác với sự đào luyện *quân sự*) và, do đó, không có những phòng vệ thích hợp (được nhồi nhét về mặt văn hóa) cho phép nó vượt lên nỗi sợ trong chiến đấu[1].

Vì thế, sự chấn thương trong chiến đấu thuộc về loại đặc ứng và nó được biểu hiện ra cũng như được giải quyết nhanh chóng bằng một hồi cảm dưới hình thức "nguyên thủy" của một cơn điên loạn trong "ba ngày", trừ một số trường hợp hiếm hoi ra, nó không thể được cố định theo khuôn mẫu phân liệt.

---

1 Trong khoảng ba mươi lăm năm nghiên cứu tâm bệnh học tộc người, tôi chưa hề gặp thấy trong sách báo dân tộc học hay ở đâu khác chỉ một trường hợp "nhiễu tâm vì chiến tranh" (chứng phân liệt tạm thời của người lính chiến) như đã có trong một bộ lạc nguyên thủy hay đánh nhau và trong những điều kiện đánh nhau của thổ dân, và ở người da đỏ các Đồng bằng, điều đó nằm ngoài việc sự hèn nhát bao giờ cũng có thể ẩn giấu trong tình huống ngoài lề của kẻ giả trang.

Từ đó, có thể kết luận rằng, *nói chung*, một chứng bệnh tâm thần chỉ trở thành mạn tính và tinh quái nếu nó được nhào nặn theo chứng nhiễu tâm hay loạn tâm tộc người chủ đạo - chứng phân liệt, chứng hysteria hay một chứng khác.

Một quan niệm như vậy không thể đi đôi được với lý thuyết phân tâm học cổ điển và chẳng có tính cách mạng hơn sự quan sát của Osler, theo đó, "bệnh giang mai là tên bịp bợm vĩ đại", có thể giả vờ thành nhiều chứng bệnh khác. Trong *xã hội chúng ta*, bệnh phân liệt nói chung cũng là một tên bịp bợm vĩ đại và là một sự giả vờ vĩ đại. Nó có thể ngụy trang thành chứng hysteria đơn chứng hoặc thậm chí mang những hình thức ứng xử dị tính (psychopathique), đặc biệt là ngay trước hoặc sau một cơn phân liệt cấp. Nó cũng mang lại những triệu chứng (mặt nạ) cho nhiều rối loạn tâm thần khác mà trong nền văn minh chúng ta, chúng chỉ là vay mượn những triệu chứng của căn bệnh "theo mốt", tức là bệnh tinh thần phân liệt[1].

Sự in sâu khuôn mẫu phân liệt

Bây giờ tôi phải trình bày con người hiện đại học cách làm bệnh nhân thuộc dạng phân liệt như thế nào ở bên ngoài những bức tường của bệnh viện tâm bệnh và, qua đó, học cách làm bệnh nhân phân liệt bên trong những bức tường này. Tôi sẽ lần lượt xem xét từng khuôn mẫu phân liệt thông thường nhất và có tính đặc trưng nhất của xã hội chúng ta và

1 Những hiện tượng tương tự cũng thấy có trong lĩnh vực nghệ thuật: vào thời Berlioz, Chopin, Schumann và Liszt, một nghệ sĩ lạnh lùng nhất, ít tình cảm nhất đã phải tỏ ra lãng mạn và say mê, trong khi ngày nay một nhạc sĩ thật sự xúc cảm nhất, để kích động nhất lại buộc phải tự thể hiện trong một thứ âm nhạc máy móc hóa lạnh lùng, có thể giao phó hoàn toàn cho một máy điện toán IBM.

sẽ chứng minh rằng chúng đã được nền văn minh hiện đại coi trọng, do đó, tích cực nuôi dưỡng và giữ gìn.

1. *Dửng dưng, dè dặt, phản ứng yếu (hyporéactivité)* - những thái độ có giá trị mẫu mực trong xã hội chúng ta - cũng là những đặc trưng của các triệu chứng tinh thần phân liệt mà Angyal đã có thể nói tới "tính phủ định sinh học phân liệt" (bionégativité schizophrénique). Ngày nay, người ta chỉ được người khác coi trọng, chỉ có thể tiến thân trong xã hội với điều kiện tỏ ra là phi cá nhân và khách quan một cách lạnh lùng, "coi cái Tôi là cái đáng ghét", tránh "ngôi thứ nhất số ít", tránh mọi biểu hiện xúc động, *nil admirari* (không xúc động trước cái gì hết), vì thái độ lý tưởng là tính thản nhiên của nhà ngoại giao hay của người đánh bài khôn khéo, hoặc của người quản lý hành chính giữ "bộ mặt lạnh như đá" với mọi người, vẻ oai phong của tính vô cảm băng giá khiến cho cả những người thật sự nhạy cảm nhất, dễ xúc động nhất cũng có thái độ khinh thường đối với tính dễ xúc cảm của người khác[1]. Người ta có thể so sánh một cách có ích thái độ ấy thái độ ngược hẳn với thái độ của người Mohave, ở đó người ta coi khinh người da trắng chính vì sự dè dặt của họ, vì đó là những người duy nhất không khóc trong lễ tang Maravilye, vị anh hùng văn hóa Mohave.

Ngôi sao điển hình định hướng cho xã hội chúng ta - được La Barre gọi là "Cynosure xã hội" - là một ngôi sao vòng cực hiện thân thành một nhân vật nội tâm lạnh lùng, không hề

1 Mãnh liệt và dễ xúc cảm - thậm chí sướt mướt nữa - khi say sưa, người Mỹ thường khinh thường ai hay tỏ ra xúc động khi tỉnh táo. Cũng vậy, người ta có thể thấy vào những năm 1920, tờ *Action Française* rất kích động đã thích thú chế nhạo "cây đàn violoncelle của Briand". Bộ mặt lạ lùng của *con người mới*, một kẻ trơ ì lý tưởng, không biểu lộ thái độ gì cả và lạnh lùng về tình cảm của *giới trí thức* Nga, một giới rất dễ xúc động và say mê, đã được Alain Besaneon phân tích tuyệt vời. Ít người tỏ ra xúc cảm mãnh liệt trong đời sống hiện thực bằng những nhà lý thuyết "acédie" hiện đại; ai hiểu được thì hiểu!

tỏa ra một hơi ấm con người và không thể dung thứ một hơi ấm nào ở người khác. Phần lớn những bệnh nhân được chúng tôi chữa trị bằng phân tích tâm lý đều bất lực về tình yêu và càng không chịu để mình được yêu: "Bất cứ người đàn ông nào yêu tôi đều là ngu xuẩn cả, - một nữ bệnh nhân nói với tôi như vậy, - vì anh ta yêu một con đĩ và một kẻ vô tích sự". Một nữ bệnh nhân khác đã nhận làm bồ của một người đàn ông với điều kiện dứt khoát là anh ta không được yêu mình và có những người bồ khác cùng một lúc nhằm ngăn anh ta giao ước với mình *về tình cảm*. Đằng sau cái mặt nạ hết sức dửng dưng ấy bao giờ cũng che giấu một cảm giác bất an sâu sắc và tự khinh miệt mình. Một trong những người đáng kính nhất của tôi một hôm đã buồn rầu nói với tôi: "Tôi thèm muốn năng lực yêu của ông... năng lực chịu đau khổ của ông... còn tôi thì lạnh lùng như một khúc gỗ". Và một bài thơ bằng văn xuôi viết bằng tiếng Pháp đã bắt đầu bằng những chữ này: "Tôi luôn luôn đau khổ vì không thể đau khổ được".

Ở những con người đôi khi có thể có những cơn đam mê mãnh liệt ấy, thiếu một tính xúc động thường xuyên nhưng ôn hòa và không quá mức như tính xúc động của những người bình thường. Người bị ức chế chỉ trải qua trạng thái sững sờ tăng trương lực hoặc trạng thái kích động tăng trương lực, bị cứng đờ và gần như mất não (décérébrée), như hiện nay thường thấy phô bày ra trên các đường phố.

Trong xã hội phương Tây, trạng thái phản ứng yếu ớt, thiếu xúc cảm và không bày tỏ mọi xúc cảm ấy là phương tiện chắc chắn nhất để gây ra sự kính trọng và sự bắt chước, như những khuôn mẫu ứng xử - ngay cả khi những trạng thái đó biểu hiện ra dưới những bề ngoài kích động tăng trương lực

không hề mang một xúc cảm nào. Trong hai trường hợp đó, đều toát ra một hướng gây rối mà các cơ quan tâm bệnh học phải nhốt những bệnh nhân phân liệt "lờ đờ" lại.

2. *Thiếu xúc cảm trong đời sống tính dục* cũng là một đặc trưng của các nền văn minh hiện đại và của những người nổi dậy chống lại chúng; khoảng cách giữa các nhóm tự coi mình là thanh giáo và những người thích phô bày mình không hề bị ức chế không ngừng giảm đi. Lối sống thanh giáo của những người trên chỉ là một thứ nhãn gây uy tín, một "chứng chỉ đã được kiểm tra" dán lên một cái chai rỗng. Nếu họ có thông dâm với những thành viên của các nhóm tự cho mình "tự do", thì những người thanh giáo vẫn hoàn toàn bác bỏ những quan hệ tình cảm của tính dục. Còn những nhóm gọi là không bị ức chế, thì họ cũng làm như thế hay gần như thế khi họ lao vào một hoạt động tính dục và nguyên tắc là hỗn loạn, cả hai nhóm chỉ có thể làm chuyện thông dâm mà không phải là chuyện *tình yêu*. Ở một chỗ khác, tôi đã dẫn ra trường hợp của một nữ bệnh nhân, người này xấu hổ không phải vì ngủ với chồng, mà vì thích thú trong vòng tay của chồng và coi sự thích thú này có một ý nghĩa tình cảm quan trọng. Cũng thật thú vị về ca của một cô gái đã tuyệt giao với người đàn ông từng đem lại cho cô một sự cực khoái *tính dục khác giới*, vì cô coi là tội lỗi khi mình hết sức thích thú và tự cảm thấy có những cơn xoáy tình cảm, mà không phải vì tự trao mình một cách lạnh lùng và hoàn toàn cứng nhắc cho những người tình mình gặp gỡ[1]. Cuối cùng, một ca được coi là cực độ: một người phụ nữ thuộc dạng phân liệt, ngoài giao hợp ra, đã mất đi cảm giác của các cơ quan tính dục, thậm chí mất đi cảm giác có các cơ quan này. Người đó có ba người tình: một người làm

1 Người đàn bà này còn vội vàng vất bỏ con vẹt của mình ra khi cảm thấy nó bắt đầu gắn bó với mình.

ban ngày, người thứ hai ban đêm và người thứ ba thì nối liền ở đoạn giữa đó. Ngày nào người đàn bà này cũng đi khắp lượt những người tình ấy, đi từ chiếc giường này sang chiếc giường khác và thông dâm hai mươi bốn giờ trên hai mươi bốn giờ, chỉ cốt để thoát khỏi cảm giác về cái chết. Không thể coi đó là một thứ tính dục có giá trị tình cảm được!

Còn về cái gọi là "tội phạm tính dục thanh niên", thì tính phi tính dục (asexualité) căn bản của nó và thậm chí tính phản tính dục (antisexualité) của nó là đối tượng của một cuộc thảo luận sâu hơn, xin miễn trình bày ở đây.

Trạng thái thiếu thích thú tính dục của những bệnh nhân phân liệt và sự bất lực của họ về tình yêu là những điều thật rõ rệt: tỷ lệ trinh bạch trong những người ấy cao hơn nhiều so với trong dân cư bình thường theo lứa tuổi, giáo dục và môi trường xã hội tương ứng. Vì thế, tôi cho rằng, dưới lý do dạy cho những thành viên của họ về những nguyên lý thanh giáo - hay chống thanh giáo - các xã hội phương Tây cũng như các nhóm phản kháng đang phát triển trong các xã hội đó đã dạy cho những thành viên của họ sự bất lực về tình yêu và làm tình (*hoàn toàn khác với thông dâm*) dưới một nhãn hiệu đạo đức - "cũ" và "mới" - và có "giá trị" xã hội được thừa nhận. Triệu chứng này cũng được tập một cách công nhiên cho bệnh nhân phân liệt cũng như cho người mắc hysteria, mắc loạn tâm hưng - trầm hay mắc bệnh nhân cách. "Chứng lực sĩ tính dục" (athélète sexuel, theo nghĩa của Kinsey) - những chứng đúng là do bị bất lực về tình yêu và không cảm thấy thích thú với tình yêu đầy đủ và sâu sắc - cũng phần nào giống như vậy tuy có đặc biệt hơn.

3. *Tình trạng tản mạn và tham gia một phần* cũng được xã hội chúng ta khuyến khích có hệ thống. Phần lớn những

hoạt động hằng ngày hết sức tản mạn của chúng ta chỉ đòi hỏi rất ít hoặc không đòi hỏi sự tham gia hoàn toàn của chúng ta. Kinh doanh là kinh doanh, không thể trộn lẫn với tình bạn hay tình yêu, mặc dầu đôi khi phải mượn những thứ đó về bề ngoài[1]. Cách đây vài năm, truyền hình Mỹ đã dành một cuộc tường thuật giật gân cho những phương pháp kỳ cục của một số công ty công nghiệp lớn, những công ty này đã cung cấp cho khách hàng ở các tỉnh những gái mại dâm sang trọng gọi qua điện thoại, không mất tiền. Tôi chắc rằng khách hàng biết đánh giá đúng giá trị "sự quan tâm tế nhị" này, nhưng tôi vẫn cho rằng anh ta sẽ rất kinh ngạc và thấy chối nếu vị phó giám đốc công ty cung cấp cho anh ta vợ hay con gái của mình để bày tỏ tình cảm, như mọi người Eskimo tử tế thường làm. Chắc chắn rằng một sự cam kết về tình bạn có tính cách cá nhân như vậy sẽ gây ra sự khó xử[2]. Một người hiện đại đi

1 Ở Mỹ, các cửa hiệu thường trưng ra những ý định thân thiết của mình đối với khách hàng: "cửa hàng thực phẩm bạn bè" hay "Xin phục vụ bạn với nụ cười". Các cửa hiệu ở Pháp ngược lại, dường như đang từ bỏ điều này: những giao dịch hằng ngày mang các quan hệ con người đã bắt đầu bỏ đi giọng tình cảm của chúng. Những khẩu hiệu quảng cáo ở Mỹ, như tôi đã dẫn ra, phản ánh những thái độ tâm lý sâu sắc. Một trong những bệnh nhân của tôi thường xét đoán bạn bè và đồng nghiệp của anh ta có thái độ "tốt" hay "xấu" đối với mình, chỉ theo nét mặt, nghĩa là có nụ cười trên khuôn mặt hay không, mà đó là biểu hiện duy nhất của mối cảm tình được anh ta tin. Theo một quan điểm nào đó, ở đây người ta đụng tới cái được Mauss gọi là "biểu hiện bắt buộc của các tình cảm". "Nụ cười xã hội" (social smile) của người Mỹ chính là cái tương đương với *Tranengruss* - "chào hỏi bằng nước mắt" - của người bản xứ ở Australia.

2 Trong một đoạn có ý nghĩa phát hiện, Plutarque (Eroticon, 760 B) nhận xét rằng, nếu một số người Hy Lạp không ngần ngại trao vợ mình cho bạo chúa, thì không người nào làm như vậy đối với những người tình trẻ tuổi của mình. Không có gì cho biết thật rõ về bản chất những quan hệ vợ chồng trong xã hội Doride cả. Trái lại, tôi thấy dường như ở Athènes những liên hệ giữa vợ chồng ít suy đồi hơn người ta thường tưởng. Trong *Lysisrtrata* của Aristophane, những đàn ông thiếu thốn quan hệ tính dục vẫn rất khao khát làm tình với vợ mình mà không phải với gái mại dâm. Cũng vậy, ở đoạn cuối cuốn *Bữa tiệc* của Xenophon, những đàn ông có vợ vừa dự một cuộc vũ hội rất khiêu dâm cũng chạy thẳng về nhà để trút hết những ham muốn của họ vào vòng tay của vợ, còn những người chưa có vợ thì thề là sẽ lấy vợ nhanh hơn.

vào một hiệu bán thuốc lá mua một gói thuốc chỉ mong sao việc giao dịch này kết thúc thật nhanh và không muốn người chủ hiệu trao đổi vài lời thân mật với mình, vì như thế sẽ mất thì giờ và sẽ buộc mình phải có một sự cam kết. Chỉ hai phút sau, anh ta thậm chí cũng quên bẵng đi mình mua bán với ai - đàn ông hay đàn bà.

Xã hội chúng ta khuyến khích sự phát triển các công việc kinh doanh - hay những hành vi "đại chúng" - nhưng lại làm tổn hại cho sự nảy nở của con người, vì bao giờ nó cũng khoanh phạm vi trao đổi chủ yếu về tình cảm hẹp lại. Hãy tưởng tượng một Hội phụ huynh học sinh ở một thành phố nhỏ vừa mới nghe một giáo sư tiếng Hy Lạp trình bày lý thuyết (ngầm ẩn) của Platon lại yêu cầu vị giáo sư kia phải yêu thương học sinh (nam) của mình: cảnh tượng ấy trông thật xúc động[1]! Tôi không thể nào tán thành quan điểm của Platon được. Đúng là, dù tốt hay xấu, người Hy Lạp không thể chấp nhận, lại càng không thể tán thành, những quan hệ con người tản mạn và phi cá nhân. Lời thề của Hippocrate đã chứng tỏ điều đó, vì nó cho thấy rõ sự cần thiết mà ông đã cảnh cáo người thầy thuốc là không được có quan hệ tình yêu với bệnh nhân của mình. Tôi không tin rằng người Hy Lạp xuất sắc nhất thời cổ điển có thể chấp nhận được tình huống phân tích tâm lý tương đối phi cá nhân, vì ở đó có cái gì trái hẳn với quan niệm về các quan hệ con người và các liên hệ xã hội trong nền văn hóa Hy Lạp trước Platon. Vả lại - đây là điều cần nêu lên - chừng nào trong xã hội chúng ta, các quan hệ con người vẫn còn nồng nhiệt và trực tiếp, thì khó lòng

1 Ở Hy Lạp cổ đại, thời Platon (427 - 347 tr.CN), tình yêu đồng giới rất phổ biến và được thừa nhận. Platon có viết về loại tình yêu này trong tác phẩm *Bữa tiệc* nổi tiếng. Trong cuộc sống, ông cũng có bạn tình nam là học trò (ĐLT).

chấp nhận rằng nhà phân tích tâm lý lại không ngủ với những bệnh nhân[1] và những chuyện đùa nghịch về quan hệ giữa nhà phân tích với nữ bệnh nhân là điều rất thường được nghe. Nếu nguồn giai thoại này hiện nay có vẻ như cạn đi, thì đó không phải là những người đương thời với ta đã coi những giai thoại đó là không có cơ sở, mà là vì sự giữ gìn tình cảm của họ trong đời sống hằng ngày làm cho họ không thể hiểu được sự giữ gìn *nghề nghiệp* của nhà phân tích tâm lý.

Để tránh mọi hiểu lầm, một lần nữa tôi xin khẳng định rằng tính khách quan của người phân tích, gắn với một sự quan tâm thực sự và sự tôn trọng cá tính của bệnh nhân, là điều kiện *sine quanon* (không thể thiếu) của người trị liệu phân tâm học. Tôi chỉ lưu ý rằng Socrate cũng như Avicenne đã không thể tạo ra một phương pháp như vậy, rằng chỉ có một người thuộc về một xã hội được cấu tạo chung quanh một hạt nhân của các quan hệ phi cá nhân và tản mạn mới có thể hiểu được phương pháp đó. Điều đó cũng giống như chừng nào vẫn còn có nô lệ và không có ai phản đối tính hợp pháp của thể chế ấy, thì chẳng có cái gì thúc đẩy các nhà bác học phát minh ra một cái máy hơi nước để cung cấp năng lượng cơ học cả.

Chính vì thế, máy hơi nước do Héron, một người Hy Lạp ở Alexandrie, phát minh ra vẫn chỉ là một thứ đồ chơi hay chỉ là một vật gây tò mò, thậm chí có những nhà triết học trách cứ Archimède đã làm suy đồi khoa học của ông bằng cách

1 Những người giúp việc ở một bệnh viện tâm thần tại một nước tương đối kém phát triển, nơi mà những liên hệ tình cảm đóng vai trò hàng đầu, đã gây ra nhiều phiền muộn cho các nhà phân tích, vì họ cố rình các nhà phân tích này qua các lỗ khóa hay các khe cửa, tin chắc cuối cùng thế nào thầy thuốc cũng ngả vào cánh tay nữ bệnh nhân mà thôi.

đem nó ra phục vụ cho sự bảo vệ tổ quốc ông. Những người đã lên án Edward Teller cũng hành động không khác gì[1].

Vai trò xã hội chủ yếu được gán cho các quan hệ phi cá nhân và tản mạn, hướng tới những mục tiêu cụ thể và phụ thuộc vào những tiêu chuẩn về tính hiệu quả, đủ để giải thích việc người mắc bệnh phân liệt học được tài trốn tránh những cam kết của mình ở đâu và như thế nào.

4. Sự *tách khỏi thực tế* làm biến dạng hiện thực một cách triệt để nhằm buộc hiện thực phải thích nghi với một mô hình hư cấu, được dựng lên từ những yêu cầu và nhu cầu chủ quan hay văn hóa - hay thậm chí từ những ảo giác của những người nghiện ma tuý. Câu nói của César: *Homines quod volunt credunt* (Người ta không nên dựa vào tai) có giá trị đối với con người nói chung, mà không phải chỉ với người mắc bệnh phân liệt hay với một xã hội, một thời kỳ lịch sử nào. Trí tuệ là chỗ dựa tồi chống lại xu hướng lấy những ham muốn và những hoang tưởng của mình làm hiện thực, mà thông thường nó chỉ tham dự vào để đưa ra những lời xin lỗi vụng về vì một hành vi thiếu thông minh. Những người xuất sắc ở Athènes không chịu tin rằng người Macédoine của Philippe sẽ tìm cách xâm chiếm Hy Lạp - "để xem, họ chẳng dám đâu!" - chỉ là những kẻ tách khỏi thực tế, giống như các đại biểu quốc hội Mỹ, một tuần lễ trước vụ Nhật đánh Trân Châu cảng, đã bỏ phiếu không tán thành cho sự tiếp tục có hiệu lực của đạo luật về việc gọi tòng quân theo lớp tuổi, bất chấp những lời cảnh cáo của Démosthène đối với dân Athènes và của Roosevelt đối với người Mỹ. Như vậy, tách rời thực tế không phải là

1 Xin nhắc rằng ngày nay chẳng có ai lên án các nhà vật lý Nga đã phục vụ cho nước họ giống như vậy.

chỉ riêng người mắc bệnh phân liệt mới có; nó là một bộ phận hợp thành của bản chất con người. Yếu tố tinh thần phân liệt duy nhất của nó - tức là sự khác biệt ngầm ẩn của nó - chỉ có thể được hiểu theo điều sau đây:

5. Sự *xóa bỏ ranh giới giữa cái hiện thực và cái tưởng tượng*. Xét về mặt lịch sử - văn hóa, sự tồn tại của ranh giới này là một phát hiện tương đối gần đây. Trong phần lớn các xã hội nguyên thủy, giấc mơ về căn bản là đồng nhất với hiện thực. Theo cha Dupeyrat, một nhà tâm lý học thực hành giỏi và một nhà tộc người học tuyệt vời, những người Papou và Melanesia mới quy theo đạo Kitô vẫn cứ sám hối về tội loạn luân dù chỉ phạm vào tội này trong giấc mơ. Quan niệm về giấc mơ như vậy rất thường thấy ở người nguyên thủy; trong những tác phẩm của Lévy-Bruhl và trong nhiều chuyên khảo tộc người học cổ điển có vô số ví dụ như vậy. Quan niệm này hình như cũng không kém phổ biến ở các nhà triết học, mà nhiều người trong số đó tán thành câu tục ngữ Đức: *Denn nnicht sein kann, was nicht sein darf* (Cái gì được tồn tại thì sẽ không tồn tại). Khi người ta chỉ cho Hegel thấy rằng một số sự vật vẫn khăng khăng tồn tại, bất chấp các lý thuyết của ông, ông trả lời: "Thây kệ hiện thực!". Trên thực tế, người nguyên thủy thường hành động một cách thiết thực, nhưng điều quan trọng là *không biết* mình hành động một cách thiết thực khi họ băng bó một vết thương, và hành động không thiết thực khi chữa một căn bệnh bằng cách làm lễ hiến sinh cho thần thánh. Người Hy Lạp nằm trong số những người đầu tiên phân biệt được cái hiện thực với cái tưởng tượng, những phạm trù của tinh thần, nhưng trên thực tiễn vẫn coi một số hoang tưởng thân thiết với mình như hiện thực - điều đó đặc biệt đúng ở Platon - và coi là hoang tưởng tất cả những gì

họ không muốn chấp nhận... giống hệt như chúng ta! Vả lại, với sự phát hiện có ý nghĩa hàng đầu ấy, họ phải gánh chịu những hậu quả: đối với sự phát hiện đau đớn về sự *khác nhau* giữa giấc mơ và hiện thực, trước tiên họ phản ứng lại bằng cách nhờ tới chủ nghĩa duy tâm của Platon và sau đó bằng cái mà Gilbert Muray gọi là một sự "nhút nhát" (a failure of nerve, mất can đảm). Họ che giấu mình đã đạt được sự phân biệt có ý nghĩa hàng đầu ấy để rơi vào một thứ ngu dân thần bí vô độ.

Điều quan trọng ở đây là người nguyên thủy không phân biệt giữa cái hiện thực và cái tưởng tượng, và không coi đó là những phạm trù khác nhau. Không thể coi họ như người mắc bệnh phân liệt thật sự khi họ nằm mơ thấy mình loạn luân và tự lên án mình trước linh mục, vì đối với họ cũng như đối với xã hội của họ, mơ và thực là đồng chất. Giống như người da đỏ Lengua được Grubb dẫn ra, họ tin rằng người ta đã lấy mất một quả bí rợ của mình, tuy vẫn thừa nhận rằng lúc mình bị lấy trộm thì kẻ bị coi là lấy trộm ấy ở cách đó rất xa và quả bí rợ kia vẫn nằm yên ổn trong vườn nhà mình, và họ làm như vậy mà không cảm thấy tự mâu thuẫn với mình hoặc áy náy trong lòng chút nào, trong khi một người phương Tây rơi vào một mâu thuẫn thuộc loại nào đó sẽ tìm mọi cách để biện minh một cách duy lý. Từ đó người ta thấy rằng nếu xã hội chúng ta *ít* bị tinh thần phân liệt *hơn* xã hội nguyên thủy, thì ngược lại, những thành viên của nó lại bị mắc bệnh này *nhiều hơn*, vì một sự áy náy như vừa nói sẽ xâm phạm nhân cách tộc người của con người phương Tây, trong khi nó không xâm phạm gì tới nhân cách của người nguyên thủy - thế mà tôi đã có thể chứng minh rằng bất cứ người nào mắc chứng loạn tâm cũng xâm phạm tới nhân cách tộc người của mình.

Vả chăng, có gì phải ngạc nhiên khi thấy một sự phân chia nhân cách ở những thành viên của một xã hội vừa tự cho rằng mình biết phân biệt giữa cái hiện thực và cái tưởng tượng, lại vừa khâm phục Carell về tính thần bí của ông và khâm phục Newton và Millikan về những tập sách thần học ngây ngô của họ đâu? Chưa cần nói tới hai tờ tạp chí Mỹ vừa ca tụng Edward Teller, vừa trách cứ ông là người theo thuyết bất khả tri, cách đây ba mươi năm, một nhà tâm lý học đã khẳng định rằng những người thần bí nhất trong các nhà bác học là các nhà tâm lý, còn những người ít thần bí hơn cả là các nhà tâm lý học và tâm bệnh học. Nhưng chúng ta đã làm đảo lộn tất cả.

Trước khi Freud phát hiện ra bản năng chết, phần lớn các nhà phân tâm học đã tỏ ra đối địch với những sự tự biện thần bí: một khi đã chấp nhận sự tồn tại của bản năng này, thì cả bản thân Freud trong những nghiên cứu của ông về giao cảm từ xa, cũng như một số học trò của ông trong những tác phẩm khác nhau, đã tỏ ra tán thành giả thuyết về một sự tri giác ngoại cảm. Từ đó, người ta có thể tự hỏi phải chăng các nhà bác học lớn nhất chính là những người ít có khả năng nhất trong việc chấp nhận rằng một số bí ẩn của vũ trụ đang vượt khỏi họ và là những kẻ điếc nhất đối với những lời khuyến khích của Mosés Maimonides: "Cả ngày nay cũng vậy, hãy dạy cho cái lưỡi của bạn nói rằng: "Tôi không biết"". Thật ít có những bảo đảm nào thuyết phục về sự trưởng thành hơn khả năng tạm ngừng lại sự xét đoán của mình và dung thứ cho mình vì không phải cái gì mình cũng biết hết. Nhiều nhà bác học - thậm chí cả những nhà bác học lớn nhất - đã không có được khả năng đó và đã lấy những chỗ thiếu hiểu biết ấy bằng cách rút từ đầu óc mình ra sự "thông minh" trộn lẫn với những chuyện hoang đường. Thật là một cảnh tượng

đáng buồn khi thấy một nhà bác học đi bán rao "trí tuệ" của mình, và chính Freud là người cuối cùng được người ta chờ đợi một điều như vậy, nhưng ông - hơn bất cứ người nào khác - lại cố làm sáng tỏ sự khác nhau giữa cái hiện thực và cái tưởng tượng và cảnh cáo chúng ta phải tránh nguy cơ xóa nhòa ranh giới tinh vi ấy.

Xã hội giả duy lý (pseudo rationnelle) của chúng ta đòi hỏi chúng ta tránh rơi vào sự xóa nhòa của bệnh phân liệt ấy và phải giữ sự cân bằng của mình, một chân đứng lên máy điện toán còn chân kia thì đặt vào một ngôi nhà thờ nhỏ hẻo lánh, nơi người ta đang thuyết giảng về sự khôi phục lòng tin... nếu không phải là một cuộc họp duy linh. Quan niệm nguyên thủy cho rằng chính ma thuật đã thừa nhận và xác nhận cái hiện thực, quan niệm cho rằng giả thuyết về giao cảm từ xa đã được xác nhận bằng thống kê, hay nói đúng hơn, bởi các nhà thống kê.

6. *Tính trẻ con* (ở người lớn) cũng cắm rễ sâu trong mô hình xã hội - văn hóa của chúng ta. Người ta biết rằng những bệnh nhân phân liệt - và cả một số người thuộc dạng phân liệt - không có dáng vẻ đúng với tuổi họ: chỉ sau khi chữa khỏi - nếu có việc chữa khỏi - thì họ mới mang một dáng vẻ phù hợp với lứa tuổi thật của mình. Thế nhưng xã hội chúng ta lại sùng bái vẻ ngoài trẻ trung ấy: nhiều nhà bác học Mỹ nổi tiếng thế giới mới đây lại thích ăn mặc theo lối sinh viên: áo vét thể thao, tóc húi cua, đội mũ lưỡi trai, cũng như một số nhà bác học Pháp ngày nay thích mang dáng vẻ hippi; các phu nhân oai vệ ăn mặc và ứng xử như những nữ sinh trung học; trong các cuộc họp nhân viên hay các đại hội cựu chiến binh American Legion (Lê dương Mỹ), các nhà kinh doanh đứng đắn lại ứng

xử như những cậu bé tinh nghịch, chuếnh choáng hơn men. Tôi gọi kiểu ứng xử tự hủy hoại này là "thiếu niên danh dự" (adolescense honoraire). Người ta có thể thấy một biểu hiện khác của tính trẻ con ở xã hội chúng ta qua xu hướng coi một lực sĩ nhỏ đầu là thần tượng, anh ta có thể đánh một quả bóng rất nhỏ bằng một cái gậy rất to hoặc đạp một chiếc xe đạp. Cuốn tiểu thuyết *Không có túi ở tấm vải liệm* muốn tỏ ra cấp tiến của nhà tiểu thuyết "nổi loạn" Horace McCoy, về mặt này là một tài liệu thật sự gây kinh hãi. Nhân vật của nó, một nhà báo tự coi mình là một người rất giỏi uốn nắn những sai lầm, tiến hành một cuộc "thập tự chinh" để làm cho một thành phố trở thành lành mạnh, vì ở đó nạn mua chuộc chính trị và sự hận thù chủng tộc đang hoành hành. Anh ta đi tới những mục đích của mình không phải, như người ta tưởng, bằng cách tố cáo sự móc ngoặc giữa cảnh sát với bọn kẻ cướp, hoặc những hành động của Ku Klu Klan, bọn này đã thiến hoạn những thành viên của nhóm thiểu số bị áp bức trong các cuộc họp của chúng - tuyệt nhiên không có những điều đó! Anh ta thức tỉnh "lương tâm xã hội" của thành phố này bằng cách chứng minh rằng đội bóng của thanh niên, đang hoàn toàn hư hỏng, ăn tiền của bọn cá cược chuyên nghiệp và, vì những đồng tiền ấy, đã tự nguyện để thua nhiều trận đấu lẽ ra có thể thắng được. Điều bi thảm nhất trong câu chuyện này là chính bản thân McCoy dường như cũng giống như dân thành phố này tin chắc rằng "sự ô nhục tinh thần" của một đấu thủ bóng chày là điều nghiêm trọng hơn cả sự mua chuộc chính trị và việc thiến hoạn những thành viên của nhóm thiểu số bị áp bức.

Từ sự kích thích có hệ thống để người ta suy nghĩ, cảm nhận và hành động như những đứa trẻ lên mười này đến sự

thoái hóa bào thai (regression foetale) của người mắc bệnh phân liệt, chỉ có một bước... và đó chỉ là bước đầu tiên đáng chú ý. Theo cách nhìn này, sự khác nhau là hết sức nhỏ, về mặt đạo đức cũng như về mặt tâm bệnh, giữa một hệ thống toàn trị dồn con người vào trạng thái *người lớn ngớ ngẩn* và một hệ thống dân chủ *tồi tệ* làm cho người ta biến thành một *đứa trẻ con phát triển sớm*.

Nhưng, những người lớn thông minh và chín muồi chính là cái mà không một nước nào gọi là văn minh không chú tâm đạt tới, vì chẳng có gì khó hơn cai quản những người lớn thông minh: thế nhưng đó lại là thêm một lý do nữa để bằng mọi cách tạo nên những công dân người lớn theo nghĩa hay nhất của từ này, vì mục đích cuối cùng của Nhà nước không phải là tạo ra - như ở Sparte (Plutarque, *Những so sánh giữa Lycurge và Numa*, IV) - những công dân hàng loạt dễ cai trị, mà là để dạy cho các công dân tự cai trị lấy mình. Bởi vì chỉ có một tính tập thể của những người lớn và thông minh mới có thể tự cai trị lấy mình được.

7. Sự *cố định* và sự *thoái hóa* là những phương tiện để người ta đạt tới trạng thái trẻ con được tôn vinh trong xã hội chúng ta. Người ta có thể hoặc cứ là trẻ con, hoặc thoái hóa thành trạng thái sơ sinh, mỗi trạng thái khác nhau ấy đều được xã hội tán thưởng và nuôi dưỡng bằng một thứ đa cảm giả tạo tràn trề và rất nhiều dạng khác nhau của tình yêu của người mẹ. Chính vì thế, người ta nhìn thấy trong xã hội hiện đại một sự "tôn sùng cá nhân" thật sự được ghép với "Ngày lễ người Mẹ", mà thật ra đó chẳng phải là cái gì khác ngoài việc thể chế hóa thứ tình cảm sướt mướt, được mua bán một cách tuyệt vời bằng hàng triệu gói quà ấy. Tóm lại, nếu lý trí dừng lại

ở ngưỡng biệt thự gia đình hay ở xung quanh một cái rốn thiêng liêng nào đó của vũ trụ, điều đó không quan trọng gì mấy! Kết quả vẫn là thế thôi.

Nếu con người hiện đại chấp nhận một cách có hệ thống những thái độ trẻ con và cố lấy những mong muốn của mình làm hiện thực, thì đó là vì bị môi trường quy định. Do thấy rõ sự cần thiết phải *đem lại* một sự biện minh cho sự tồn tại của mình - làm như thể chính bản thân cuộc đời không phải là sự biện minh của nó - người ta buộc phải gửi gắm lại sự biện minh ấy cho những ai có một dây điện thoại đỏ hướng thẳng tới chân lý vĩnh cửu, thứ chân lý thời thượng hiện nay. Tệ hơn nữa: những người Athènes xuất sắc chính họ chỉ có thể dung nạp vị thẩm phán đầu tiên là Périclès, khi có cơ hội tốt, nhưng với điều kiện ông hiện ra dưới những nét của một thủ lĩnh có sức quyến rũ có thể cứu họ khỏi nanh vuốt của Hadès và bè lũ, còn những ai đối địch với ông thì tự thích thú với hoang tưởng làm một nhóm thiểu số bị một tên bạo chúa áp bức. Trong những điều kiện ấy, thật là một phép lạ khi Périclès, bất chấp tất cả, làm cho mình được bầu lên hết lần này đến lần khác, có lẽ chỉ vì những lý do xấu, và càng kỳ lạ hơn nữa là một người như vậy lại bằng lòng gánh lấy vai trò thẩm phán đầu tiên của một thứ nhà trẻ chính trị.

Về điểm này, trái với những lý giải thông thường, tôi cho rằng người lãnh đạo có sức quyến rũ không phải là một imago (hình ảnh) của Cha toàn trí và toàn năng, mà là một imago của Mẹ, và như thế chỉ vì một khi đã vượt quá giai đoạn miệng môi của tuổi thơ ấu, một đứa trẻ bình thường nhanh chóng thoát khỏi những hoang tưởng toàn trí. Khi nó đạt tới giai đoạn Oedipe, nó dễ bị ám ảnh bởi Cha, một bạo chúa

thiến hoạn; vì thế, một nhà chính khách phải mưu đồ kiếm phiếu bằng cách pha trò, hiện thân của người cha - trẻ con, bất lực và hư hỏng lê đôi giày gỗ trong các truyện tranh, mà sự bất lực của anh ta cũng bảo đảm rằng anh ta sẽ không bao giờ trở thành Cha thiến hoạn kiểu Oedipe cả. Do đó, Périclès nhiều lần buộc phải hạ mình khóc lóc van xin người Athènes tha cho người bồ của mình là Aspasie. Trong những xã hội bị ám ảnh bởi sự sợ hãi về Cha bạo ngược, như Athènes hay Mỹ[1], thì ứng cử viên càng thông minh, anh ta càng phải tốn nhiều nụ cười và nhiều sự pha trò, đóng vai những ông bố ru rú xó nhà, ôm hôn trẻ con, thể hiện sự dân chủ bằng việc trang điểm những chiếc lông của người da đỏ lên đầu, và nhất là giới hạn các bài diễn văn vào việc khẳng định chắc chắn rằng mình rất thích bóng chày và tình yêu thương của người mẹ, chống lại tội lỗi, để khỏi bị thất bại nặng nề ở các hòm phiếu.

Còn hơn thế nữa: một đồng nghiệp châu Âu của tôi một hôm lấy làm ngạc nhiên vì ở cái nước Mỹ ngày càng có tính mẫu quyền này lại chẳng có một người phụ nữ nào được bầu làm tổng thống cả. Nhưng điều đó thật dễ giải thích: trong một xã hội mẫu quyền nghi ngại sự tàn bạo hơn bất cứ cái gì hết, người ta đạt tới chỗ làm cho hình ảnh người cha "bị xịt đi" - làm cho nó vô hại - và chính người mẹ dương vật là người thiến hoạn hoang tưởng thật sự, mà tính chất hủy hoại của nó đã nhiều lần bị các nhà tâm bệnh học sành sỏi tố cáo. Vì thế, không một người phụ nữ nào được đưa lên chức tổng thống chừng nào nước Mỹ vừa sợ sự tàn bạo, lại vừa không ngừng làm tăng thêm quyền lực của người phụ nữ, tới chỗ

1 Ngay cả một nhà sử học theo quy ước và bảo thủ nhất cũng thừa nhận rằng một phần quan trọng của Hiến pháp Mỹ là nhằm để làm yên lòng những ai nghi ngại một sự "bạo ngược" của liên bang. Sự sợ hãi hoảng hốt đối với sự bạo ngược ở Athènes đã là đối tượng những thảo luận sâu hơn của Andrewes và Forrest.

làm cho phụ nữ thành một kẻ chuyên chế, một kẻ hút máu, một kẻ thiến hoạn chính cống! Một xã hội phụ quyền sâu sắc thỉnh thoảng có thể dung nạp một người phụ nữ làm quốc trưởng - thậm chí một người phụ nữ tàn bạo như hoàng hậu Sémiramis ngày trước, người đã bày ra sự thiến hoạn như người ta nói. Nhưng không một xã hội mẫu quyền nào lại dám trực tiếp đặt quyền hành pháp vào tay một người phụ nữ cả. Ở người Hy Lạp thời tiền cổ đại, cũng như ở người Iroquois, người Hopi hay người Khasi, chỉ có phụ nữ mới có thể giữ quyền lực và là nguồn quyền lực chính đáng duy nhất, nhưng chính đàn ông đã thực thi quyền lực đó nhân danh người phụ nữ. Tất cả những điều đó tuyệt nhiên không có liên quan gì với một sự thấp kém thực hay giả của người phụ nữ, mà chỉ có liên quan với một thực tế có thể kiểm nghiệm về mặt tâm lý, đó là người mẹ thiến hoạn là một nguồn nhiễu tâm mạnh hơn người cha thiến hoạn, có lẽ vì hình ảnh người mẹ thiến hoạn đã cắm rễ sâu nhất vào cái mà L.S. Kubie gọi là "hồi ức về bụng mẹ", một thứ hồi ức tiền ngôn ngữ về những nỗi lo ngại của trẻ con đang còn ở trong trạng thái phụ thuộc tuyệt đối vào mẹ.

Một chính khách thật sự ra ứng cử trong các cuộc bầu cử buộc phải đóng vai những người mẹ toàn trí nhằm làm yên lòng những người nào vẫn còn nằm mãi trong trạng thái trẻ con của sự toàn năng, hoặc ngược lại, đóng vai những ông bố ru rú xó nhà vô hại và vô hiệu nhằm làm dịu bớt những sự lo sợ của những ai nằm mãi trong giai đoạn Oedipe, điều đó không quan trọng; ở đây điều quan trọng là trong trường hợp này và trong trường hợp kia, chính khách đó buộc phải cam đoan rằng một mặt "nhân cách" của mình chỉ là mặt quy ước bề ngoài và hoàn toàn không thích hợp về mặt chức năng

và phải đem điều đó ra mua bán. Thậm chí đôi khi người đó phải đồng thời đóng hai vai: Roosevelt được coi là bậc thầy trong nghệ thuật lần lượt đóng vai khi thì của người mẹ toàn trí để thoả mãn những ai đòi phải có một nhà lãnh đạo có sức hấp dẫn chẳng hạn trong những buổi truyền hình gọi là "những cuộc trò chuyện bên bếp lửa" nhằm làm yên lòng những ai bị ám ảnh bởi nỗi lo sợ Oedipe về một bạo chúa... toàn bộ tấn hài kịch ấy chỉ cốt để được bầu lên, *bất kể* uy thế thật sự của mình lúc đầu là thế nào. Đôi khi cũng có những ngoại lệ, nhưng đặc biệt hiếm hoi[1].

8. Sự *mất cá tính* (dépersonnalisation) đi đôi với sự tản mạn và tính trẻ con. Một đứa trẻ thơ không thể nhận ra một người trong *tính tổng thể*: Người mẹ mơ hồ và hư ảo đối với nó chỉ là sự kéo dài vú mẹ là cái nó cảm nhận được trong hiện thực. Thế mà, ai không thể nhận ra người khác như một cá nhân tổng thể, không thay đổi trong thời gian, kẻ đó cũng không thể tự nhận biết mình trong tính tổng thể. Chẳng có gì ngạc nhiên khi Freud coi bệnh nhân của mình chủ yếu mắc chứng nhiễu tâm triệu chứng, các nhà phân tâm học trong những năm 1930 và 1940 lại coi họ chủ yếu mắc chứng nhiễu tâm tính cách, còn các nhà phân tâm học hiện nay lại coi đó là những bệnh nhân nghi ngờ sâu sắc về căn tính riêng của mình cũng như về hiện thực của thế giới bên ngoài. Thế nhưng, những sự nghi ngờ ấy, những sự thiếu tin chắc ấy lại được xã hội duy trì một cách có hệ thống. Một sự xác định rõ ràng, bất kể đối tượng của nó là gì và nhất là khi phải xác định

1 Giới cử tri Mỹ đã biết được rõ uy thế và vinh quang của Roosevelt khi ông trao quyền cho Truman vì ông này tỏ ra dũng cảm và nói thẳng. Người Athènes và người Anh cũng đã nhận ra người lãnh đạo của họ khi họ lựa chọn đi theo Thémistocle (người Athènes) hay Churchill (người Anh), dù cả hai đều hứa hẹn với họ toàn "máu, mồ hôi và nước mắt".

chính bản thân mình, phải giả định trên thực tế là có những nét đặc trưng nổi lên rõ rệt, một bên, và một hệ thống quy chiếu ổn định, một bên khác.

Một ví dụ được lấy ngẫu nhiên sẽ làm sáng tỏ điểm này: hiện nay người ta thấy diễn ra một sự nữ hóa đàn ông và một sự nam hóa đàn bà. Tôi đã nhiều lần nhìn thấy, khi đi dạo trên đại lộ Saint-Michel hay Saint-Germain, hay trên những đường phố thuộc Greenwich Village ở New York, một cặp *không phân biệt được* ai là đàn bà, ai là đàn ông, dù chỉ cách họ có mấy bước. Rõ ràng đó là hiện tượng *không phân hóa* về một nét căn bản nào đó, giống với sự không phân hóa như một trong những đặc trưng căn bản của bệnh tâm thần, mà tôi nhiều lần nhắc lại. Thế nhưng, sự phân hóa là điều kiện đầu tiên phải có của mọi hệ thống năng lượng để sinh ra công. Quy tắc này có giá trị trong xã hội học cũng như trong nhiệt động học. Khi mất đi sự phân hóa về một nét căn bản như căn tính giới tính, thì đích thị đó là một căn bệnh rất nặng. Thế mà một số "học giả" - và thợ may nữa - lại đang khuyến khích sự không phân hóa thuộc loại này[1].

Để trở lại với sự không phân hóa dần dần của đàn ông và đàn bà - cả hai đều có ý nghĩa quan trọng giống nhau và có sự tôn trọng xã hội giống nhau - ta thấy xu hướng này đang làm cho "chủ thể" mất đi khả năng xác định một số đặc trưng chủ yếu của mình và phá bỏ cả những nền tảng căn tính của mình, đồng thời cũng làm cho người quan sát mất đi một phần quan trọng những yếu tố tạo thành cái khung quy chiếu của anh ta và đưa anh ta tới chỗ cũng nghi ngờ cả căn tính của mình.

1 Chẳng hạn, xem sự phân tích thông thái nhưng chỉ đúng bề ngoài của Nelli về tình yêu lịch sự và những kết luận đáng ngạc nhiên do ông rút ra từ nền văn hóa của chúng ta. Cũng hãy nhìn xem mốt mới "đàn ông" cầm ví.

Đối với một bệnh nhân của tôi, được nuôi dạy bởi một người mẹ hung dữ và độc đoán và bởi một người bố thụ động và nhu nhược, những từ ngữ như "nam" và "nữ" đã mất đi nội hàm thông thường của chúng. Đối với anh ta, người mẹ là "nam" còn người bố là "nữ". Đến một giai đoạn phân tích nào đó, tôi cứ phải thường xuyên hỏi lại cho rõ: "Khi anh nói "nam", anh muốn nói tính nam như của mẹ anh, hay theo nghĩa thông thường?", và ngược lại khi anh ta dùng từ "nữ", tôi cũng phải hỏi lại như vậy. Tệ hơn nữa, bệnh nhân này còn thật sự không biết chính bản thân anh ta là đàn ông hay đàn bà nữa kia. Khi anh ta làm tình với người tình của mình, những cử chỉ mà về khách quan là hành vi tính dục khác giới lại được anh ta lý giải như một quan hệ giữa những người đàn bà tính dục đồng giới, trong đó người tình kia đóng vai "kẻ đồng dâm" *nam* còn anh ta thì đóng vai người tính dục đồng giới *nữ*. Sự lẫn lộn về căn tính này không thể nào đi xa hơn được nữa!

Xã hội còn làm cho sự mất cá tính này trở thành trầm trọng hơn bằng cách đòi hỏi cá nhân phải tỏ ra dửng dưng và dè dặt, ứng xử theo lối phi cá nhân, rút lui, thích nghi với những chuẩn mực ứng xử của người dân trung bình, chấp nhận một thái độ trung lập, v.v... - đó là những đòi hỏi có thể trình bày như sau: "Mi là ai và mi *thật ra* là ai, điều đó không quan trọng mấy. Chỉ cần mi ứng xử theo những gì người ta chờ đợi ở mi; tránh để cho người ta thấy mi như *chính bản thân mi*, tức là *khác đi*"[1]. Trong những năm 1930, khi có một thủ lĩnh mới của Ku Klux Klan, nếu tôi không lầm thì đó là một thầy thuốc chữa răng, tự khoe mình là "con người trung bình nhất

1 Nói cách khác, một kẻ phiến loạn cũng chịu những đòi hỏi ấy.

của nước Mỹ", thì một nhà báo Mỹ từng sống rất lâu ở Pháp kêu lên: "Chưa bao giờ một người Pháp lại dám gán cho mình một tính từ như vậy... dù anh ta thật sự là như vậy... Anh ta lại càng không khoe mẽ về điều đó nữa kia!".

Song song với việc để mất một căn tính thật sự và với những cấm kỵ đối với mọi tính độc đáo thật sự, người ta thấy có một sự khai thác thương mại thô thiển về "nhãn hiệu trình tòa" không mang tính chức năng và thuần túy bề ngoài, chẳng hạn, những dấu hiệu phân biệt như cặp vú tròn căng của Jayne Mansfield, mớ tóc dài của Veronica Lake, những câu nói rẻ tiền để kiếm tiền phong bao của John D. Rockfeller hay nụ cười nổi tiếng của Eisenhower. Theo một quá trình giống như vậy, một bệnh nhân không chịu bỏ chiếc áo len chui đầu, một cái mũ hay một cái cà vạt đã sờn tận chỉ, nhưng anh ta quý nó như "nhãn hiệu trình tòa" của mình... chính vì chỉ có "nhãn hiệu" thuần túy bên ngoài này mới làm cho anh ta khác với những thành viên khác của đám đông vô danh. Anh ta cần tới "nhãn hiệu" này vì anh ta chẳng còn sót lại một mẩu nhỏ cá tính khác biệt nào và anh ta đã để mất cả ý thức về căn tính của mình. Đôi khi thậm chí anh ta không biết mình có thật hay không - ngay cả đối với chính mình. Điều đó chẳng có gì làm chúng ta ngạc nhiên trong một xã hội hạ thấp và ức chế một cách có hệ thống những gì tạo nên tính đơn nhất sáng tạo (unicité créatrice) trong con người, cái duy nhất có ý nghĩa về mặt chức năng, để thay vào đó một sự đánh giá cao về tất cả những gì *không* có ý nghĩa về mặt chức năng: "nhãn hiệu trình tòa" hay "cách đóng gói đặc biệt".

Trong xã hội hiện đại, cá tính thật sự - cái quý giá nhất và có giá trị nhất về mặt xã hội trong tất cả các mặt của

con người - là nguồn gốc đem lại những khó khăn hơn là những sự tán thưởng; không những không được thưởng, nó còn bị trừng phạt nữa.

Nhân đây xin nói rằng, nhiều kẻ "nổi loạn" tưởng mình có cá tính bằng cách ứng xử theo lối sai lệch đi thật ra chỉ là những kẻ theo khuôn phép "lạc bối cảnh", họ không hề tự khẳng định bằng chính bản thân họ mà chỉ là ngược lại với môi trường. Một thầy tu (beatnik) ở San Francisco hành động theo hình ảnh mà anh ta có trong đầu về một người theo Phật giáo Thiền ở Nhật Bản; một người dân ở Greenwich Village cũng nghiêm túc đóng vai một người cộng sản trẻ tuổi Nga, trong khi một người dân Moskva lại đóng vai một nhà tư bản trẻ ở Mỹ. Tất cả những cái đó đều là theo khuôn phép và chống khuôn phép thuần túy và đơn giản. Cá tính thật không hề có liên quan với những cái đó và, trong phần lớn các xã hội, nó không được quý giá và không được thưởng. Vì thế, thật hiếm có những người dám sống *như chính mình.*

Thế nhưng, chỉ với điều kiện tự thực hiện bản thân mình đầy đủ, con người mới có ích đầy đủ cho xã hội. Hơn nữa, con người chỉ có thể đạt tới tính trọn vẹn của mình với sự giúp đỡ của xã hội: Mozart không thể làm ra chiếc dương cầm của mình, Pasteur cũng không thể tạo ra thiết bị thí nghiệm của mình, nhưng chính chiếc dương cầm ấy cho phép Mozart tồn tại như chính bản thân mình: một nhạc sĩ, cũng như phòng thí nghiệm ấy cho phép Pasteur tồn tại như chính bản thân mình: một nhà bác học.

Nếu xã hội trừng phạt, hạ thấp, hay nhiều lắm là thương mại hóa mặt này của con người, thì con người mất hết mọi khả năng đạt tới ý thức về *mình*, tới ý thức về tính liên tục

của mình trong thời gian và tới ý thức đích thực về sự tồn tại và tính hiện thực của mình. Như vậy, để mất cá tính không phải là một bước vượt qua "lý tưởng trung bình" thiêng liêng của mọi người; nó đến gần một cách nguy hiểm với những hậu quả cuối cùng - và thảm họa - của mục đích được tìm kiếm. Vì thế mọi xã hội lành mạnh đều khuyến khích mỗi cá nhân có ý thức về mình - về chính mình - và tin chắc vào căn tính và hiện thực của mình. Nhận xét này đủ để giải thích phép lạ, thật ra không phải kỳ lạ lắm, của Athènes thời Périclès, Florence thời Médicis, Pháp ở giữa thế kỷ XVII và XIX và Anh thời Elizabeth. Chính sự hẫng hụt của con người trong nỗ lực cá nhân hóa của nó, sự trừng phạt tính độc nhất của nó đã mang lại một tính chất thật sự ác mộng cho sự vô vị cằn cỗi của Kalamazoo (Michigan), của Minsk và của Verrières thời Stendhal[1]. Rốt cuộc, tất cả những cái đó đưa tới nỗi khủng khiếp gấp đôi của trại tập trung đối với những người ly khai, đối với những ai khăng khăng tự khẳng định như những cá nhân và từ chối sự tồn tại của mình chỉ như những bánh xe của một cỗ máy, cũng như đưa tới những phòng bệnh nhân mạn tính ở các bệnh viện tâm thần, nơi mà xã hội dồn vào đó tất cả những ai đã bị xã hội bóp nghẹt mọi ý định tự thực hiện như những con người.

Chắc các bạn đã thấy chính tôi cho rằng mọi nhóm tộc người đều có chứng nhiễu tâm (hay loạn tâm) chủ yếu của nó, và không cần phải nhấn mạnh rằng xã hội phương Tây cũng có sự "rối loạn" tộc người kiểu *nổi bật nhất* của nó. Nhưng không phải sự tồn tại của một rối loạn tộc người trong xã hội

1 Ở đó không có mâu thuẫn. Sự phê bình ở thế kỷ XIX đã làm cho Stendhal vừa là sản phẩm vừa là niềm vinh quang của thế kỷ đó. Còn thế kỷ XX thì lại không thể sản sinh một sự phê bình vừa xây dựng vừa khẳng định như vậy.

phương Tây làm cho tôi lo ngại, mà vì sự rối loạn này chính là chứng phân liệt hơn là một rối loạn tâm lý tương đối lành, như chứng hysteria khá phổ biến ở thế kỷ trước và vẫn còn như thế trong nhiều nhóm nguyên thủy. Thật vậy, tuy chứng hysteria chắc chắn là một chứng nhiễu tâm, nhưng nó không làm tan rã hẳn cái Tôi và không gây tổn hại cho chính những nền tảng của các liên hệ của con người với đồng loại và với hiện thực, như trong trường hợp bệnh phân liệt. Một xã hội mà chứng nhiễu tâm tộc người đặc trưng của nó là hysteria thường vẫn có thể phát triển và hoạt động khá bình thường, và một xã hội hầu như không có những nhiễu tâm lại càng như vậy. Trái lại, một xã hội mà chứng nhiễu tâm tộc người là bệnh phân liệt thì chắc chắn là hoạt động dưới mức tiềm năng tối ưu của nó. Trong một số trường hợp, thậm chí nó còn hoàn toàn mất đi khả năng sống còn và sẽ sụp đổ nhanh chóng hơn một xã hội trong đó tỷ lệ các chứng nhiễu tâm tương đối lành đã đạt tới ngưỡng bão hòa, và rất có thể từ lúc đó các chứng loạn tâm ác mới bắt đầu lan rộng.

Tôi tin chắc rằng khi viết lịch sử bệnh tinh thần, người ta có thể chứng minh được rằng các xã hội, như Athènes trước Platon, có một hoạt động gần như tối ưu chỉ biết tới những rối loạn tộc người kiểu lành như chứng hysteria, trong khi các xã hội suy thoái: Sparte từ thế kỷ IV trước Jésus-Christ, La Mã ở thời suy đồi tệ hại nhất, đã mắc những chứng loạn tâm tộc người nghiêm trọng, như bệnh phân liệt.

Ít ra có một điều chắc chắn: tỷ lệ *ngày càng tăng của* các chứng nhiễu tâm tiềm tàng nghiêm trọng và, đặc biệt hơn, của các chứng loạn tâm trong những chế độ xã hội chắc chắn phải biến mất là nằm trong số những sự kiện lịch sử ít được

biết tới nhất. Chỉ có một sự xem xét lại căn bản về văn hóa phương Tây và một sự cấu trúc lại triệt để của xã hội chúng ta phù hợp với những nguyên lý con người, bắt nguồn từ lý trí và thiện chí, mới có thể ngăn được thảm họa.

Xã hội chúng ta phải đình chỉ việc khuyến khích sự phát triển bệnh phân liệt đại chúng bằng mọi cách, hoặc nó sẽ không tồn tại nữa. Nếu hiện nay vẫn còn thời gian để lấy lại được sức khỏe tinh thần của chúng ta, thì thời hạn cũng đã gần hết rồi. Chúng ta phải giành lại loài người chúng ta ngay trong khuôn khổ hiện thực, hoặc chúng ta sẽ diệt vong.

1965

HUYỀN GIANG

dịch từ *Các tiểu luận về tâm bệnh học tộc người đại cương*
(bản tiếng Pháp)

F.G. BARANOV

BỆNH DÂN TỘC - NGUỒN GỐC NHỮNG XUNG ĐỘT

Thoạt nhìn thấy thật lạ rằng những quy luật chi phối các phản ứng đời sống ở những cấp độ hết sức khác nhau như tế bào, cá nhân và thậm chí cả xã hội, lại giống nhau trong những nét chủ yếu. Nhưng sự đơn giản và đồng nhất như vậy lại là tiêu biểu đối với tất cả mọi quy luật vĩ đại của tự nhiên.

Gans Sel'je

Chưa hẳn có ai đó nghi ngờ rằng xã hội chúng ta hiện đau ốm. Song tất cả mọi người đều đánh giá chứng bệnh này theo cách khác nhau. Một số nhìn hiện trạng xã hội trong

cơn hấp hối trước lúc lâm chung và tiên đoán ngày tận thế trên mảnh đất 1/6 địa cầu; một số khác thì nhìn nhận đó là cuộc khủng hoảng chứng tỏ về sự bình phục nhanh chóng; một số khác nữa xem đấy là hiện tượng tuổi tác tự nhiên, thời kỳ trưởng thành trong sự phát triển xã hội, v.v... Ai cũng đúng ở những khía cạnh nào đó và cũng lại không đúng ở tổng thể chung. Bệnh xã hội đó là hiện tượng cấu thành phức tạp: nó bao gồm toàn bộ những chứng bệnh về vật chất cũng như tinh thần. Hơn nữa, các bộ phận khác nhau của một cơ thể xã hội được phản ánh ở mức độ khác nhau và việc nhiễm bệnh ở đó tiến triển và biểu lộ ra không như nhau. Vì vậy, mỗi nhà chuyên môn (kinh tế học, luật học, chính trị học, tâm lý học...) nhìn thấy bức tranh bệnh lý của mình. Chỉ hội đồng chẩn đoán bệnh mà người lãnh đạo phải là một nhà xã hội học mới có thể đưa ra bức tranh đầy đủ đúng đắn. Xã hội học có nhiệm vụ liên kết dữ liệu của tất cả mọi ngành khoa học xã hội và trên cơ sở này xác lập hiện trường sau cơn bệnh và chỉ định cách chữa trị.

Trong bài viết này sẽ nói về một trong số những chứng bệnh xã hội - những sai lệch tâm lý dân tộc.

DÂN TỘC LÀ ĐỐI TƯỢNG LIỆU PHÁP TÂM LÝ

Liệu chúng ta có quyền đưa các quy luật phát triển và hoạt động của cá nhân vào các nhóm xã hội không? Ở giới tâm lý học, quan điểm như vậy thường không bị phản đối. Thuật ngữ "cái tôi xã hội" từ lâu đã đi vào kho phạm trù tâm lý học. Khi phân tích hiện tượng này, giới nghiên cứu tương tự xem xét, ví dụ như việc đồng nhất hóa cá thể và đồng nhất

hóa nhóm phái, tìm hiểu những chỗ chuyển tiếp qua lại giữa chúng. (Chẳng hạn, S. Moskovichi khẳng định rằng tính đồng nhất cá thể là một dạng của tính đồng nhất xã hội tồn tại trong đầu óc cá thể, còn tính đồng nhất nhóm phái - đó là tổng những chuẩn mực được mọi người thừa nhận được bắt đầu trong hành vi của những con người riêng lẻ). Cả ở cá thể lẫn ở nhóm phái, sự đứt quãng tính đồng nhất (không hòa hợp) gây ra những phản ứng tương tự - rối loạn, đình trệ, xâm thực, xung đột nội bộ.

Thực vậy, trong ý thức cá thể và nhóm phái xuất hiện những quá trình trạng thái, thuộc tính tinh thần tương tự: nhận thức (tri thức - dư luận xã hội), kích thích (tình cảm - tâm trạng nhóm phái), điều chỉnh (thời gian - truyền thống) v.v... Chúng có các chức năng, cấu trúc, các nhân tố và diễn biến tương tự.

Những khẳng định như vậy hoàn toàn thích ứng với quan điểm hệ thống trong khoa học trù định sự chuyển dịch thuộc tính các hệ thống ở các cấp độ khác nhau. Chẳng hạn, điều đó được thực hiện trong thuyết các hệ thống sống (Living System Theory) nối kết 7 cấp độ tổ chức các hệ thống (tế bào, cơ thể, nhóm phái, tổ chức, xã hội, dân tộc, hệ thống siêu dân tộc) và 19 quá trình đột biến (các chức năng). Tất nhiên, hệ thống có cả những thuộc tính toàn hệ thống, chúng không phủ nhận sự hiện diện ở hệ thống các thuộc tính của các yếu tố. Vì vậy hoàn toàn là đúng đắn nếu nghiên cứu nhóm phái xã hội, trong số đó có cả dân tộc, trên quan điểm liệu pháp tâm lý bởi vì sự chữa trị những sai lệch tinh thần cá thể là lĩnh vực khoa học được khai thác nhiều hơn đáng kể so với việc dịch chỉnh hành vi sai lệch của các nhóm xã hội lớn.

Đời sống tâm lý của dân tộc cũng như của bất kỳ nhóm xã hội nào, có thể được xây dựng theo những căn cứ khác nhau. Phổ biến nhất là phân các hiện tượng tâm lý ra thành những quá trình, trạng thái và thuộc tính. Điều đó cho phép theo dõi được diễn biến phát triển các hiện tượng tâm lý.

Chúng tôi xin trình bày cấu trúc tâm lý của nhóm xã hội như sau:

1. Các quá trình giao tiếp, tức là các hình thức khác nhau trao đổi thông tin và vật chất - năng lượng giữa mọi người được tiến hành để chuẩn bị và thực hiện các hành động tập thể hoặc để xác lập, củng cố và duy trì các mối liên hệ giữa mọi người. Thường thường, người ta xem xét hai quá trình giao tiếp: tiếp xúc và tác động qua lại.

2. Các trạng thái tâm lý - xã hội - đó là tổ hợp tương đối kéo dài, đặc biệt, độc đáo về các chức năng hiện tượng và quá trình hiện hữu của nhóm xã hội, tức là đời sống tâm lý của nhóm với tất cả sự phức tạp của nó nhưng rút ra được một số quan hệ hoặc phạm vi. Cụ thể là:

a. Trạng thái thuộc phạm vi nhận thức của nhóm được miêu tả bằng các khái niệm, như dư luận xã hội, các định hình dân tộc. v.v...

b. Trạng thái thuộc phạm vi kích động (cảm xúc) của nhóm được gọi là tâm trạng của nhóm.

c. Các trạng thái của nhóm về mặt cơ cấu mối quan hệ qua lại nội tại (khác với nhóm nhỏ, các quan hệ giữa các cá nhân ở cấp độ dân tộc phần lớn được thay thế bằng các tổ chức chính trị, các thiết chế xã hội, các cơ quan nhà nước).

d. Sự phản ứng hành vi bất kỳ nào của nhóm xã hội đều được xác định bằng tổng hòa mọi trạng thái của nhóm trong tình huống cụ thể nào đó. Vì vậy, có thể nói về các trạng thái liên kết ý chí (hành vi) của nhóm, ví dụ như xung đột, hoảng loạn, v.v...

3. Những đặc thù (*thuộc tính*) tâm lý - xã hội của dân tộc, tức sự thụ cảm của các đại biểu dân tộc nào đó thuộc các khách thể khác nhau mà trước hết là các khách thể xã hội, hành vi của họ trong một số tình huống tiêu biểu, các mối quan hệ qua lại trong những tình huống này giữa họ với nhau và với các đại biểu các dân tộc khác. Những đặc thù này được miêu tả bằng các khái niệm, như các thói quen nhóm, các định hình thụ cảm và các hành vi, các truyền thống, sự điều chỉnh pháp luật. Mỗi một yếu tố đều là tập hợp tương đối bền vững, tất cả mọi trạng thái tâm lý trong tình huống tiêu biểu nào đó (trạng thái ý chí định hình), có nghĩa là nó bao gồm dư luận nhóm (chuẩn mực, các tiêu chuẩn đánh giá tình huống), các mối quan hệ qua lại (các thiết chế) và các tâm trạng (cơ chế hình thành và duy trì các định hình hành vi trên cơ sở các phản ứng hành vi). Toàn bộ những đặc thù (đặc điểm) như vậy trong những tình huống sống động khác nhau của các dân tộc còn được gọi là tính cách dân tộc. Như chúng ta thấy, mỗi đặc điểm bao gồm tất cả mọi trạng thái, tuy vậy một trong số những trạng thái này có thể là chủ đạo ứng với loại tình huống, và lúc đó người ta nói đến các đặc điểm nhận thức, tình cảm và các đặc điểm khác của tính cách.

Cách tiếp cận tâm lý dân tộc như vậy cho phép theo dõi diễn tiến hình thành tính cách dân tộc. Sự tác động qua lại của các quá trình tâm lý và giao tiếp ở các nhóm xã hội sản sinh

ra tập hợp những trạng thái tâm lý nhóm trong tình huống cụ thể nào đó. Với sự lặp lại nhiều lần tình huống như thế, tập hợp này được hình thành dưới dạng các đặc thù dân tộc - tâm lý hoặc các đặc điểm tính cách dân tộc. Nếu tìm hiểu diễn tiến hình thành những đặc điểm tính cách quan trọng nhất của dân tộc nào đó trong quá khứ lịch sử thì có thể nhận ra cả những nguyên nhân các chứng bệnh xã hội, các méo mó tính cách. Rõ ràng, cách tiếp cận này sẽ giúp đưa ra chỉ dẫn cách chữa trị căn bệnh này.

Nguồn gốc bệnh lý

Sự méo mó những đặc điểm nào trong tính cách dân tộc sẽ dẫn tới căn bệnh xã hội? Trong số rất nhiều đặc điểm, chúng tôi xin đưa ra những đặc điểm sau:

1. Những đặc thù thụ cảm chính dân tộc mình và các khách thể xã hội xung quanh, trước hết là các dân tộc khác.

2. Tính chất các mối quan hệ qua lại trong nội bộ các nhóm xã hội, đầu tiên là giữa các công dân và chính quyền.

3. Các phương thức quan hệ qua lại với các dân tộc khác.

Chúng tôi xin dừng lại xem xét từng điểm một.

Vấn đề đầu tiên trong xã hội học thường được diễn đạt trong các thuật ngữ *ý thức tự giác dân tộc* và *các định hình dân tộc*. Giới tâm lý học thường nói về thân phận, về "tôi - quan niệm" về tính đứt quãng (Tiedman và Field), "khập khiễng nhận thức" (Festinger), hơn nữa thích ứng không chỉ với cá thể mà còn với toàn bộ mọi người, nhóm xã hội, dân tộc hoặc văn hóa.

Trong thuyết căn cước xã hội (Pháp: identité sociale; Anh: social identity) của Taifel và Temer, căn cước - đó là sự hiểu biết của con người về bản thân mình với tư cách là thành viên của nhóm. Tương tự, khi miêu tả ý thức nhóm, cần chú ý những hiểu biết và xét đoán mà thành viên nhóm coi là đúng đắn đối với nhóm mình và chúng, theo quan điểm của thành viên đó, làm nhóm mình khác các nhóm phái khác. Những xét đoán này đặt cơ sở trên những giá trị được thừa nhận trong nhóm phái xã hội nào đó, tức là trên những tiêu chuẩn, quy tắc đánh giá vấn đề là những khách thể, những biến cố được đánh giá có phải là tốt hay xấu. Tổng những xét đoán, đánh giá như vậy chuyển biến thành hình ảnh xác định của dân tộc và các khách thể xã hội khác. Theo thuyết của Taifel, mọi người đều hướng đến thân phận xã hội tích cực, tới những hiểu biết về bản thân mình, chúng cho phép họ nghĩ về mình tốt hơn về người của các nhóm khác. Hình ảnh được khái quát hóa về mình, về nhóm mình và về thế giới xung quanh cần phải toàn vẹn (liên tục, theo thuật ngữ của Tiedeman và Field) và không mâu thuẫn.

Để tránh việc khập khiễng nhận thức, con người sẵn sàng hành động. Trong quá trình phát triển, mọi căn cước của họ bị thử thách bởi hiện thực của thế giới ngoại tại (Super), tức cái "Tôi quan niệm" được so sánh với những đánh giá các nhóm khác và với những kết quả hoạt động (thành công và thất bại), nói khác đi, căn cước cá nhân và nhóm được xác lập nhờ nối kết sự thụ cảm của mình, nhóm mình với cái hiện thực xã hội mà chúng là một bộ phận. Do vậy, chúng tất phải chịu sự đứt quãng hoặc khập khiễng. Điều đó sẽ là một nguồn lực cho chúng tự phát phát triển. Ở cá thể, quá trình này diễn ra ráo riết nhất và cũng đầy kịch tính nhất ở lứa tuổi trưởng thành

khi cá thể tích cực đang chiếm lĩnh lấy các vai trò xã hội và xác định chỗ đứng của mình trong cuộc sống. Sự hình thành nhân cách được đặc trưng bởi hai quá trình gắn bó nhau; quá trình *phân hóa*, ở đó con người ý thức sự khác biệt của mình so với thế giới xung quanh, ý thức những khả năng của mình, cảm nhận giới hạn tính tự chủ của mình; và, quá trình liên kết mà nhờ nó con người bước vào hệ thống xã hội, ý thức và chiếm giữ chỗ đứng của mình trong đó. Đây là thời kỳ của những xung đột nội tại và ngoại tại thường xuyên khi mà tính cách con người được hình thành nhiều nhất và, tương ứng, tạo ra các cơ sở những phức hệ, những chứng loạn thần kinh chức năng, những bệnh thái nhân cách sau này.

Những quy luật của sự phát sinh bản thể của tâm lý cá nhân và đời sống tâm lý của nhóm xã hội, trong đó chính dân tộc, có sự tương đồng nhất định, được dựa trên cơ sở những quá trình tương tự mà ở cấp độ xã hội diễn ra thậm chí còn bi đát hơn bởi vì những xung đột đi cùng chúng thường dưới hình thức của chiến tranh, trong đó có cả những cuộc đại chiến.

Nếu sự phát triển tâm lý của đa số các dân tộc châu Âu về cơ bản được chấm dứt vào khoảng giữa thế kỷ XX thì trên lãnh thổ đất nước chúng ta, quá trình này mới chỉ đang bắt đầu. Nói về sự phát triển dân tộc (nacija) trong điều kiện đế chế Nga không phù hợp. Thời kỳ Xô viết đã được đặc trưng không chỉ ngưng trệ trong sự phát triển tâm lý dân tộc và tương ứng là xuất hiện, gia tăng tính ấu trĩ dân tộc theo đà tụt hậu với tiến bộ thế giới mà còn bị bóp méo rất lớn. V.I. Lênin đã đưa ra kết luận mà ai cũng biết rằng các dân tộc cần thoạt đầu và sau đó là sự hợp nhất (liên kết). Tương ứng với thực tế

Bonsevic thông thường, người ta đã khai các "nụ hoa" dân tộc bằng lưỡi lê, ngắt đi tất cả mọi thứ không ăn nhập với quan niệm cộng sản về sự nở hoa, cắt bỏ và cuốn thành bó bằng dây thép gai. Và chỉ giờ đây khi sợi dây thép này bị đứt tung thì sự phát triển tâm lý của các dân tộc mới được đổi mới.

Trong đời sống xã hội cũng như trong đời sống của cá nhân nào đó, khái niệm chuẩn mực và bệnh lý tương quan với các điều kiện lịch sử. Cái đã từng là chuẩn mực trong quan hệ giữa các dân tộc vài chục năm trước đây thì giờ đây được hiểu như sự dã man. Nhưng con đường phát triển dân tộc tự nhiên dẫu sao chúng ta vẫn phải đi qua.

Quy mô sai lệch sự phát triển tâm lý của các dân tộc thật khó đánh giá. Nhiều khía cạnh trong các nền văn hóa dân tộc đã bị tiêu diệt một cách không thể phục hồi được, và người ta không biết là hiện nay một số dân tộc nhỏ liệu có thể làm chúng sống lại được không và liệu có thể đạt được sự phát triển tâm lý dân tộc đầy đủ hay không. Có lẽ, họ sẽ bị đồng hóa và biến mất. Hầu như tất cả mọi dân tộc của Liên Xô trước đây đều bị chứng mặc cảm không đầy đủ giá trị dân tộc vì sự tước đoạt nhóm lâu dài. Việc điều chỉnh mặc cảm này thường lấy đi toàn bộ sức lực của các dân tộc, không cho phép họ giải quyết những vấn đề xã hội gay gắt thông qua hình thức xâm lược và đóng cửa dân tộc. Cả điều này lẫn điều kia đều thu hẹp mối giao lưu dân tộc, làm gia tăng sự đình trệ xã hội và cuối cùng làm chậm lại sự phát triển vật chất (kinh tế) cũng như tinh thần của các dân tộc, đồng thời đề ra hành vi không tương xứng (chính sách đối nội và đối ngoại). Ta thu nhận được một vòng tròn khép kín: hoàn toàn chỉ vì tự khẳng định dân tộc, người ta áp dụng những hành động dẫn tới chỗ

thất bại trong các lĩnh vực kinh tế, chính trị, quân sự và các lĩnh vực khác. Những thất bại về phần mình lại làm tăng thêm rối loạn dân tộc và đòi hỏi sự bù đắp. Cứ mỗi vòng tròn xoắn ốc thì lại tăng thêm các triệu chứng bệnh lý tinh thần.

Mối quan hệ qua lại trong nội bộ các nhóm xã hội được xác định trước hết bởi những đặc thù mối liên hệ giữa tính cách của con người riêng lẻ và của xã hội. Cần đi tìm mối liên hệ này trong phương thức mà nhờ nó xã hội đảm bảo mức độ bảo toàn tính khuôn phép nào đấy của các cá thể tạo thành xã hội, có nghĩa là trong phương thức thống trị mỗi nền văn hóa đều sản sinh ra con người tiêu biểu của mình mà những đặc trưng cơ bản đó là những đặc điểm đảm bảo bảo toàn tính khuôn phép của nó đối với những đòi hỏi, chuẩn mực xã hội.

Thường người ta chia ra hai phương thức thống trị cơ bản. Phương thức thứ nhất là cái mà M. Weber gọi là phương thức "pháp trị". Ở đây ông chú ý hơn đến sự hiểu rõ lợi ích (khát vọng thỏa mãn các nhu cầu) với tư cách là "động cơ nhân nhượng" của công dân. Yêu cầu hành động mà "không ngó ngàng đến những khuôn mặt thực thể", tức là theo các quy tắc hết sức hình thức, được đặt ra cho guồng máy cai trị. Nguyên lý hình thức - pháp luật - đó là nguyên tắc nền tảng của việc "thống trị hợp pháp". Cách thống trị như vậy đẻ ra kiểu nhân cách mà các nhà nghiên cứu thường xác định bằng thuật ngữ "con người thị trường". Kiểu người này có đặc trưng bởi sự chủ động và thái độ trách nhiệm trước mọi hành động của mình, bởi tính đa nguyên theo ý nghĩa các vai trò chức năng mà nó nhận thức và thực hiện.

Kiểu thống trị khác có thể xác định là phương thức cực quyền. Ở đây vận hành "các động cơ phục tùng" trong cá nhân.

Tính cần thiết phải phục tùng được lý giải bởi ý chí của người thủ lĩnh hoặc bởi quyền lợi của nhóm phái xã hội (đảng, giai cấp, dân tộc, v.v...). Trong một xã hội như thế, con người chỉ là phương tiện để giành giật những mục đích nào đấy, là chiếc đinh vít nhỏ trong một hệ thống lớn. Ở nó không hình thành cơ sở của hành vi độc lập và tinh thần trách nhiệm cá nhân xuất phát từ những chuẩn mực đạo đức được đặt ra cho chính bản thân mình và liên kết kinh nghiệm của toàn xã hội (chính con người như thế được T. Adomo miêu tả trong cuốn sách *Nhân cách quyền uy*). Nó có đặc trưng: thủ cựu, máy móc, khuôn sáo tư duy (có nghĩa là sùng bái các giải pháp ngây thơ, coi thường khoa học); tin vào sự "trong sáng tâm hồn" của nhóm phái mình và chối từ điểm đó đối với các nhóm phái khác; thái độ quan tâm được thổi phồng đối với các vấn đề quyền lực (ở nhiều công dân chúng ta, sự sùng bái chính trị dẫn tới chỗ nếu không đọc báo, hoặc không nghe tin tức chính trị, họ như có cảm giác thiếu ma túy) ưa sức mạnh, bạo lực. Sợ ảnh hưởng xấu, lo rơi vào vòng quyền lực "kẻ khác"; tro trẽn tin rằng tất cả mọi phương tiện đều là tốt để đạt tới những mục đích "cao cả và đúng đắn" bất di bất dịch của nhóm phái mình; không có năng lực tự kiểm tra, dửng dưng, trạng thái đình trệ. Vòng phong tỏa xã hội vây quanh nhu cầu tự thể hiện không chỉ làm rối loạn nhân cách mà còn không cho phép các phẩm chất cá nhân phát huy - điều này làm gia tăng tính thiếu tự chủ của con người và tính lệ thuộc của nó vào quyền lực. Vòng tròn chủ nghĩa cực quyền đóng lại. Nguyên nhân sâu xa của các hệ tư tưởng quốc gia bộc lộ ra từ những chỗ đứng này. Shopenhauer nhận xét rằng chỉ có kẻ ngu dốt bất hạnh cảm thấy khiếm khuyết về các phẩm chất nhân cách mới tìm đến công lao của dân tộc mà nó ngẫu nhiên là thành viên trong đó.

Như vậy, trong số những đặc trưng định tính của nhân cách đối với các mối quan hệ xã hội qua lại thì quan trọng nhất là tính tự chủ và tính trách nhiệm. Con người được phát triển theo hướng đi từ chỗ trực tiếp lệ thuộc (trước hết vào cha mẹ) đến chỗ tự chủ và trách nhiệm, cũng vậy xã hội được phát triển từ chế độ cực quyền đến chế độ dân chủ, công khai. Không phải hoài công mà các nhà nghiên cứu vạch ra tình trạng kém phát triển, tính "ấu trĩ" trong các thiết chế xã hội của nhà nước cực quyền (thuyết canh tân muộn). Nhưng thế giới hiện đại có khả năng sống sót chỉ trên tư cách là cộng đồng các quốc gia "trưởng thành". Cách mạng khoa học - kỹ thuật, do thay đổi tính chất lao động, đã đưa các chế độ cực quyền mà ở đó lao động được đặt cơ sở trên việc viện dẫn lý do bên ngoài, đến chỗ sụp đổ, đẩy nhanh quá trình vươn lên của nhân loại.

Do vậy, việc đánh giá tâm lý - xã hội chủ nghĩa dân tộc còn phải được đưa ra có tính đến các điều kiện lịch sử. Trong giai đoạn phát triển hiện đại của nền văn minh loài người, chủ nghĩa dân tộc chắc chắn không thể được xem như là chuẩn mực. Cách đây không lâu, một quan chức cấp cao Bộ Quốc phòng Ukraina đã tuyên bố chủ nghĩa dân tộc đó là tình yêu dân tộc. Một trăm năm trước lời phát biểu của ông ta có thể là bình thường, nhưng giờ đây nó là chứng bệnh dân tộc. Ở đây, một lần nữa chúng ta lại động chạm tới thái độ siêu ấu trĩ xã hội.

Cơ chế xuất hiện những phản ứng dân tộc chủ nghĩa trong trường hợp này cũng gần như vậy. Việc thiếu ăn nhập giữa tổ chức xã hội của xã hội với những thực tế của thế giới hiện đại (có nghĩa là sự khập khiễng của hệ thống) đẻ ra những thất bại, trước hết là trong kinh tế. Trên cơ sở này,

sự mất giá trị dân tộc lại gia tăng. Lòng ham muốn được bù trừ lại đẻ ra những hành động không tương ứng, v.v...

Việc nêu ra động cơ tích cực cho mỗi tác động qua lại giữa các dân tộc (thực chất là không có sự mất giá dân tộc) - đó là điều kiện cơ bản nhưng không đầy đủ của trạng thái bình thường trong phạm vi đời sống tinh thần này của dân tộc còn cần đến cả yếu tố tác nghiệp nữa - kỹ năng và kỹ xảo tác động qua lại giữa các dân tộc. Trước hết cần tránh thói quen ấu trĩ nhìn thấy ở mỗi người là kẻ thù, là kẻ nô dịch tiềm tàng, hoặc ngược lại là người bạn vô tư. Ngày nay mọi người đều cần đến những mối quan hệ hai bên đều có lợi, được đắn đo cân nhắc với các đối tác bình đẳng biết bảo vệ lợi ích của mình và tôn trọng lợi ích người khác. Đa số công dân của Liên Xô trước đây còn khó khăn nhận thức rằng trong thời đại ngày nay, những kẻ nô lệ đem lại chỉ toàn những thua thiệt, rằng họ chẳng cần cho ai cả ngoại trừ các chính trị gia bệnh hoạn dân tộc của mình.

Chúng ta hãy thử thống kê những biến chứng của bệnh dân tộc rõ thấy nhất trong nước Nga - Chechnia thời hiện đại.

Việc tuyên bố độc lập của nước Nga đã mở ra khả năng để phát triển ý thức dân tộc của các dân tộc trên đất nước chúng ta. Song ở đây nhận thức dân tộc qua lại giữa người Nga và người Chechnia lại được diễn biến theo chiều hướng hiện ra "bộ mặt kẻ thù". Trong ý thức dân tộc của người Chechnia, bộ mặt này đã tiềm ẩn từ trước đó. Việc xây dựng lại ý thức dân tộc của người Nga đã được bắt đầu sau nhận thức rằng ở Liên Xô họ là dân tộc bị bóc lột. Ngay cả trước đây họ nhìn thấy mức sống cao hơn tại các vùng dân tộc biên khu xa xôi, nhưng chỉ có việc Liên Xô tan rã thành các quốc gia độc lập mới chỉ rõ

việc phân phối lại sản xuất và tiêu dùng thực sự theo lãnh thổ. Hoạt động của các nhóm tội phạm dân tộc đã đẩy nhanh quá trình này. Người Nga cho rằng, và trong nhiều trường hợp là có cơ sở, mỗi nhóm như vậy đều có sự ủng hộ của giới lãnh đạo dân tộc tương ứng. Như vậy là cơ sở nhận thức chứng bệnh dân tộc trong ý thức người Chechnia và người Nga đã hình thành.

Những cấu thành nhận thức này ở họ lại được kiện toàn, kích động theo các cách thức khác nhau. Ý thức xã hội của người Nga được xác định bởi cuộc đấu tranh giữa các xu thế dân chủ và cực quyền, bởi vấn đề hình thành các mối quan hệ thị trường. Những vấn đề dân tộc hoàn toàn không đứng ngôi đầu bảng và không gây ra sự hưởng ứng to lớn. Ở Chechnia, tâm trạng bài Nga bị dồn nén. Ban lãnh đạo nước cộng hòa và các phương tiện thông tin đại chúng nằm dưới vòng kiểm soát của họ. Biểu tình chính trị bài Nga đông đảo đi kèm theo là những màn trình diễn hiếu chiến được tổ chức. Ngoài ra, tiềm năng tình cảm lớn lao của đạo Hồi được sử dụng tích cực.

Ảnh hưởng tác động tâm lý được che đậy của D. Dudaev, người mà về sau đã chứng tỏ mình là bậc thầy của chiến tranh tâm lý, đã đẩy tới chỗ hình thành ở người Chechnia nhận thức sự thua thiệt dân tộc và đòi vận hành cơ chế bù đắp cho nó. Dân chúng trở nên dễ tiếp thu tư tưởng địa vị độc chuyên dân tộc, bắt đầu áp dụng vào cuộc sống, tức là hạn chế quyền của bộ phận dân cư nói tiếng Nga. Sự ra đi ồ ạt của các chuyên gia nói tiếng Nga đã gây nên sự tê liệt của nền công nghiệp. Sự gieo rắc "bộ mặt kẻ thù", hiểm họa Nga và sự lựa chọn tôn giáo của mình đã dẫn tới chỗ quân phiệt hóa, tham gia

vào những cuộc phiêu lưu quân sự (Abkhaizia). Những vấn đề kinh tế nảy sinh ra do điều đó bắt đầu được giải quyết bằng con đường tội phạm (dối trá, buôn lậu, ma túy và vũ khí, tên lửa, v.v...). Vì tư tưởng dân tộc nên mọi phương tiện đều là tốt. Quá trình hình sự hóa tổng lực cư dân được bắt đầu, người Chechnia trở về với nghề nghiệp thời trung đại của tổ tiên mình - ăn cướp, sự thoái hóa trong đời sống kinh tế, xã hội và tinh thần đã là hậu quả của mọi âm mưu tới Moskva. Vòng tròn chứng bệnh dân tộc đã được khép kín.

Những mâu thuẫn gay gắt nhất giữa Chechnia và Liên bang Nga nhìn chung được thể hiện trong lĩnh vực các quan hệ xã hội qua lại. Trong thành phần nhà nước dân chủ đã nảy sinh ra một tổ chức hành chính - dân tộc cực quyền. Chế độ Dudaev chỉ có thể so sánh với chế độ Pol Pot. Đó là xu thế tự nhiên mặc dù quy mô phát triển của nó là độc nhất vô nhị. Chủ nghĩa dân tộc, như đã nói ở trên, - đó là một trong những biến thể của chủ nghĩa cực quyền mà bản chất của nó ở chỗ lợi ích của nhóm phái xã hội nào đó (trong trường hợp này là của dân tộc) được thừa nhận là chiếm ưu thế tuyệt đối so với lợi ích cá nhân. Điều này thấy rất rõ qua kinh nghiệm các nhà nước trong Liên Xô trước đây, ở đó lên nắm quyền là các thủ lĩnh theo chủ nghĩa dân tộc. Là những người lãnh đạo các nhà nước độc lập, khác với Dudaev, các thủ lĩnh này không cảm thấy sự đe dọa trực tiếp đối với bản thân mình từ phía nền dân chủ. Vì vậy, chủ nghĩa cực quyền của họ không mang các hình thức cực đoan. Tình trạng không ăn nhập giữa các hệ thống xã hội của Liên bang Nga và của một số trong những khu vực ở đó đã không cho phép họ duy trì các quan hệ lành mạnh. Chứng bệnh dân tộc đã đẻ ra xung đột.

Triệu chứng

Nhiệm vụ của công việc chẩn bệnh tâm lý - đó là xác định sự sai lệch tinh thần, điều ấn định sự phân dị chuẩn mực và mức độ bệnh lý. Vì vậy, trung tâm tâm thần học đưa ra khái niệm về sự nhấn mạnh. Tính chất của sự nhấn mạnh là những biến thể chuẩn mực cực đoan mà nhờ chúng những đặc điểm riêng lẻ của tính cách được khuếch đại lên một cách đặc biệt, bằng cách đó bộc lộ ra chỗ tổn thương có chọn lọc đối với kiểu những tác động tâm lý nào đấy với tính bền vững khá cao và thậm chí, còn cao hơn mức bình thường so với những tác động khác.

Có những dấu hiệu cho phép phân biệt bệnh tâm thần (và bệnh dân tộc) khác với sự nhấn mạnh.

1. *Hành vi không thích ứng*, tức những hành động được áp dụng để đạt được mục đích có tính chất bệnh lý và khách quan gây phương hại cho chủ thể những hành động này.

Đây là một vài ví dụ hành vi không thích ứng của Ukraina. Khi áp dụng lưu thông tiền tệ đồng Kupon Ukraina, bất kỳ người tư duy lành mạnh nào đều hiểu rằng điều đó sẽ phá vỡ hệ thống tiền tệ và làm gia tăng mạnh tình hình lạm phát, tức là quy mô những bất lợi kinh tế tiếp theo đã biểu hiện. Nhưng đơn vị tiền tệ dân tộc thì lại là thuộc tính của một nhà nước độc lập. Cuối cùng các nhà lãnh đạo Ukraina đã tuyên bố rằng đây là biện pháp bắt buộc bởi vì người ta bảo nước Nga đã thôi dành cho Ukraina lượng tiền mặt bằng đồng rúp. Song những ai đã trải qua ba cơn sốt đồng Kupon đều nhớ rằng trật tự những diễn biến xảy ra thì ngược hẳn lại.

Đầu năm 1992, Ukraina nắm quyền tài phán đội quân 1,5 triệu người của các nước SNG đóng trên lãnh thổ của họ đã đòi hỏi mỗi quân nhân tuyên thệ. Những người đại diện chính phủ Ukraina không phải một lần đã tuyên bố rằng nhà nước có thể duy trì số lượng quân đội không quá 200 ngàn người. Tất nhiên, không ai nghiêm chỉnh lại quan niệm binh lính SNG là mối đe dọa đối với nền độc lập của Ukraina, luận cứ thì lại khác: quân đội đó là thuộc tính chứng tỏ của một quốc gia độc lập. Thay vì để xây dựng một quân đội chuyên nghiệp hiện đại không đông về số lượng thì nước cộng hòa này lại nắm lấy bộ máy quân sự khổng lồ, già nua, chịu bao chứng bệnh và thói xấu xã hội. Tình hình cũng tương tự như vậy với kho vũ khí hạt nhân còn lại với Ukraina.

Rõ ràng, việc giảng dạy trong các trường đại học, bảo vệ luận án, v.v... cần được thực hiện bằng ngôn ngữ dân tộc. Nhưng cũng cần phải thấy rõ rằng việc soạn dịch khoa học sang ngôn ngữ dân tộc không thể hoàn thành trong một năm mà lại không hạ thấp nghiêm trọng chất lượng đào tạo tại các nhà chuyên môn và trình độ những đề xuất khoa học.

Tất cả những ví dụ này rút ra từ các phạm vi khác nhau của đời sống xã hội đều tựu trung ở một điểm là: vì tư tưởng dân tộc, người ta áp dụng mọi biện pháp phi lý về kinh tế, quân sự, giáo dục và làm tan nát mọi số phận của những con người cụ thể. Đứng đằng sau việc Ukraina tiêu hủy có mục đích bất kể ý đồ phát triển SNG nào, người ta dễ dàng nhận thấy sự sợ hãi thật sự bệnh hoạn trước các cơ quan liên nhà nước. Và sự hoảng sợ này xô đẩy dân tộc đến với những hành động gây phương hại cho chính bản thân mình.

2. *Tính ổn định tương đối về thời gian và tính hoàn thiện trong biểu hiện các phản ứng bệnh lý dân tộc.* Biểu hiện toàn diện của bệnh dân tộc - đó là chiến tranh.

Chỉ khi hành vi của dân tộc hiện diện cả hai triệu chứng mới đem lại quyền đưa ra chuẩn bệnh dân tộc (Chechnia). Sự thiếu vắng một trong hai triệu chứng chỉ ra sự nhấn mạnh tính cách dân tộc (Ukraina). Điều đó quyết định trước các phương pháp điều trị.

Liệu pháp

Vấn đề này được phân thành hai dịch chỉnh những đặc điểm được nhấn mạnh trong tính cách của dân tộc và chữa trị bệnh dân tộc. Một mình tâm lý học không thể giải quyết nổi những nhiệm vụ này, nhưng những chỉ dẫn của nó cần được tính đến khi thông qua những quyết định có khuynh hướng kinh tế, chính trị, xã hội và quân sự.

Chúng tôi xin dừng lại ở nội dung công việc dịch chỉnh tâm lý. Kinh nghiệm các đế quốc thuộc địa đã chỉ ra rằng việc lãnh đạo giáo dục trực tiếp đối với dân tộc, sự bảo hộ nó không những không đem lại những kết quả tích cực mà còn đưa tới những kết quả trái ngược: Cơ sở hành vi độc lập của dân tộc không thành hình, sự sống nương nhờ và thái độ ấu trĩ dân tộc gia tăng. Phương thức có triển vọng hơn - đó là tác động gián tiếp đến các quá hình giao tiếp mà không lấn át tính tự chủ dân tộc. Liên Hiệp quốc và các tổ chức quốc tế khác ứng dụng điều này từ lâu và thành công. Ý tưởng cơ bản ở chỗ là việc tăng cường giao tiếp và cùng hoạt động của mọi người thuộc các dân tộc khác nhau làm tan vỡ (mà thực chất

làm thay đổi một cách tích cực) những khuôn mẫu dân tộc. Để đem lại tính định hướng cho công việc này, cần xác định đặc điểm tính cách dân tộc mà nó đòi hỏi sự dịch chỉnh, cần tách bạch ra những tình huống mà nó bộc lộ ra ở mức cao nhất. Khi sử dụng những tình huống sẵn có, đại loại vậy và được tạo dựng lên phải tổ chức việc giao tiếp và cùng hoạt động để làm sao nảy sinh ra những trạng thái nhận thức, kích thích hành vi thích hợp, hình thành các mối quan hệ qua lại cần thiết. Tức là ở đây muốn nói về việc tổ chức có định hướng những biện pháp phối hợp về văn hóa, kinh tế, khoa học và những biện pháp khác, cần một lần nữa nhấn mạnh: để hoạt động này được đều đặn, phối hợp nhịp nhàng, cần xây dựng tổ chức liên quốc gia phù hợp có tiềm năng kinh tế và khoa học nhất định cũng như các phương tiện thông tin đại chúng và các cơ quan trọng tài.

Phương tiện thông tin đại chúng là vấn đề riêng biệt. Là kênh giao tiếp giữa các dân tộc quan trọng nhất, chúng có thể trở thành nhân tố liệu pháp cũng như nguồn gốc bệnh lý. Nguồn gốc bệnh lý sẽ không tránh khỏi nếu như nhà nước và xã hội hoàn toàn không kiểm soát chúng. Những nghiên cứu vấn đề an toàn tâm lý chỉ ra rằng sự tự do không giới hạn của các cơ quan ngôn luận làm phương hại đến quyền tự do cá nhân. Trong tiến trình cuộc xung đột Chechnia, chúng ta đã va phải hiện tượng hết sức kỳ lạ là để chống lại quân đội Nga, người ta đã tiến hành chiến dịch tâm lý trên quy mô đồ sộ từ phía chính ngay các phương tiện thông tin đại chúng Nga.

Bệnh dân tộc đòi hỏi chữa chạy khẩn cấp có hiệu quả. Công việc phục hồi danh dự dân tộc được thực hiện bằng chính việc dịch chỉnh (tất nhiên, mạnh mẽ hơn) nhưng cũng đòi hỏi sự

cách ly sơ bộ và đảm bảo khéo léo các quá trình thích ứng cơ bản (hoạt động sống). Trong thực tiễn quốc tế thì tổ chức Liên Hiệp quốc giải quyết những vấn đề này.

Việc thành lập trong khuôn khổ SNG các lực lượng kiến tạo hòa bình giữa các dân tộc để đối phó với mỗi cuộc xung đột quân sự đang trở nên ngày một cấp thiết. Cho đến nay chức năng này mới chỉ do các đơn vị quân đội Nga đảm nhận. Mặc dù đã có ví dụ về hoạt động kiến tạo hòa bình có hiệu quả của quân đội Nga ở Pridnestrove song đó hoàn toàn không phải là phương án tối ưu. Thứ nhất, ở nhiều nước thuộc Liên Xô trước đây, người ta còn không tin và sợ hoạt động này. Thứ hai, nước Nga là mục tiêu quá thuận tiện cho những hành động khiêu khích; không phải một lần xảy ra tình trạng khi các bên đối địch trong xung đột quân sự đồng thời và gần như đồng thanh buộc tội Nga ủng hộ quân sự đối phương mình. Tại nhiều "điểm nóng", việc bắt giữ nhân viên quân sự Nga và gia đình họ làm con tin đã trở thành thông lệ. Thứ ba, hoạt động kiến tạo hòa bình của quân đội Nga không phải là điều dễ hiểu trong dân chúng nước ta. Thứ tư, vì các mục đích dịch chỉnh tâm lý, tất cả mọi quốc gia đều phải cảm thấy mối gắn bó của mình vào hoạt động kiến tạo hòa bình cần không chỉ có quy chế riêng biệt mà còn phải được đào tạo chuyên biệt.

Vì vậy, phải xây dựng lực lượng kiến tạo hòa bình thường trực giữa các dân tộc chịu sự chỉ huy của cơ quan chính trị liên quốc gia và cùng nhau chịu chi trả tài chính. Lực lượng này phải có trung tâm học tập riêng để đào tạo nhân viên quân sự nhằm thực thi các chức năng đặc biệt. Các nhiệm vụ chính của số quân này là: giãn các vùng tác chiến; cách ly các quân đối kháng nhau, đập tan các băng nhóm thổ phỉ

(các tổ chức vũ trang không chịu sự kiểm soát của mọi cơ quan chính trị và quân sự nào, không có sắc phục riêng biệt và kỷ luật nhà binh, vi phạm thủ tục tiến hành chiến tranh); bảo vệ các tuyến đường giao thông và duy trì chế độ tình trạng đặc biệt. Ngoài ra, mỗi nhân viên quân sự trong biên chế này (để bắt đầu dù chỉ mỗi sĩ quan) cần được đào tạo với tư cách là người giải quyết xung đột có kiến thức sâu sắc về quân pháp, kỹ năng giao tiếp giữa các dân tộc. Số quân này còn phải thực hiện những chức năng hướng dẫn nào đấy. Trong một thời gian (năm 1987), ý tưởng của S. Jushenkov về việc chuyển lực lượng vũ trang Liên Xô sang chế độ tổ chức cảnh sát khu vực đã bị phỉ báng. Kết quả, không phải binh sĩ mà là đám cướp đánh lẫn nhau. Chúng không có ý niệm về các nguyên tắc pháp lý quốc tế trong tác chiến mà sử dụng những phương pháp chiến tranh dã man nhất, chẳng hề có cấp trên nào chỉ huy. Thậm chí đôi khi chính phủ mình cũng không thể kiểm soát nổi chúng (ví dụ như ở Gruzia).

Cần làm sao để mỗi tổ chức dân tộc có chủ quyền (và có thể, không chỉ có chủ quyền) đều có quân đội văn minh được tổ chức dưới sự lãnh đạo và nhờ sự hỗ trợ của lực lượng vũ trang thống nhất các nước SNG. Còn một vấn đề rõ ràng nữa là lực lượng vũ trang giữa các dân tộc này cần hợp tác chặt chẽ với các cơ quan quân sự của Liên Hiệp quốc và khối NATO.

*

* *

Chủ nghĩa dân tộc của một người và bệnh dân tộc của một nhóm xã hội đều là những sai lệch tinh thần được phát triển trên cơ sở trước hết của tình trạng yếu kém giá trị.

Bệnh dân tộc đang đẻ ra những xung đột với cường độ khác nhau, thậm chí còn dẫn đến chiến tranh. Bệnh dân tộc hàm trữ chủ nghĩa cực quyền. Bệnh dân tộc đó chỉ là một trong số muôn vàn bệnh của xã hội chúng ta. Để nghiên cứu, chẩn bệnh và chữa trị những chứng bệnh xã hội cần xây dựng các cơ quan liên quốc gia và các cơ cấu có tính chất chính trị, kinh tế, quân sự, khoa học, v.v... có một trung tâm phối hợp thống nhất.

Sự đánh giá liên tục tình trạng sức khỏe tâm thần của dân chúng đất nước và tất cả mọi vùng khu vực đất nước là điều kiện cần có để quản lý nhà nước hữu hiệu trong những điều kiện hiện tại. Hệ thống phương pháp trong việc đánh giá như vậy được đề ra trong khuôn khổ chương trình nghiên cứu tiềm năng tâm lý của dân chúng.

ĐỖ THU THỦY *dịch*

Tài liệu tham khảo

B. Shepher, B. Shlezer, Tính đồng nhất xã hội, ý thức nhóm phái như là những dấu hiệu y học của hành vi giữa các nhóm/ *Tâm lý học nước ngoài*, tập 1, 1993. N⁰ 1. tr. 74-83.

GEORGES DEVEREUX

NHỮNG GIẤC MƠ SINH BỆNH Ở CÁC XÃ HỘI NGOÀI PHƯƠNG TÂY

Quan hệ nhân quả và giấc mơ sinh bệnh

Lịch sử của tộc người học cho thấy rằng một số lớn khái niệm, khi được dùng vào ngôn ngữ tộc người học, vốn là đặc biệt rõ ràng và cụ thể lại có xu hướng trở nên mơ hồ hơn và bấp bênh hơn khi chúng được xem xét chặt chẽ hơn vì sự hiểu biết ngày càng nhiều sự kiện. Lịch sử của khái niệm thờ vật tổ (totémisme) là một ví dụ.

Phần đầu của tiểu luận này nhằm chứng minh rằng khái niệm "những giấc mơ sinh bệnh" (rêves pathogènes) nhìn qua là rất cụ thể, nhưng thật ra là rất không cụ thể, và chỉ có vẻ cụ thể vì nó không được xem xét kỹ lưỡng và cũng vì phần lớn những thông tin về các giấc mơ thường được coi như sinh bệnh là không đầy đủ.

Khó khăn chủ yếu của việc nghiên cứu tộc người học, phân tâm học và hiện tượng luận về các giấc mơ gọi là sinh bệnh bắt nguồn từ chỗ thuật ngữ "sinh bệnh" bao hàm khái niệm quan hệ nhân quả một cách rõ rệt. Thế nhưng người ta biết rằng định nghĩa về quan hệ nhân quả trên lý thuyết cũng như trong thực tiễn là một trong những vấn đề cam go nhất của khoa học và triết học về khoa học. Hãy lấy một ví dụ nổi tiếng: nhiều nhà bác học và nhà logic học xác nhận rằng nguyên lý về tính không xác định của Heisenberg đã phá bỏ - ít ra một phần - khái niệm quan hệ nhân quả, trong khi Einstein, Bertrand Russel và vài chuyên gia khác lại cho rằng nguyên lý đó của Heisenberg không ngược lại với các quy luật nhân quả, chỉ vì một lý do đơn giản là nó không có liên quan với vấn đề quan hệ nhân quả. Nếu những khó khăn và những tranh luận thuộc loại này có thể xảy ra trong các khoa học chính xác, thì người ta có thể dung thứ cho những ai nghiên cứu những hiện tượng văn hóa và ứng xử đang vấp phải một vài khó khăn khi họ sử dụng những khái niệm mang theo quan hệ nhân quả.

Thoạt nhìn, việc định nghĩa về giấc mơ sinh bệnh thật khá đơn giản: mọi giấc mơ gây ra một căn bệnh là một giấc mơ sinh bệnh. Khốn thay, ngay khi định nghĩa đơn giản này và những dữ kiện mà định nghĩa ấy bắt nguồn từ đó được đem xem xét sâu hơn, thì chúng ta thấy ngay rằng - nói theo lời của Henri Poincaré - chúng ta phạm sai lầm là dán nhãn lên vấn đề thay vì giải quyết nó. Phần mào đầu của tiểu luận này sẽ cố gắng chữa tình hình ấy, một tình hình không thể chịu đựng và dung thứ về mặt khoa học.

Điểm xuất phát của mọi tình huống trong đó một giấc mơ sinh bệnh được coi là đã xảy ra, gồm có hai dữ kiện kinh nghiệm:

1. Một giấc mơ;

2. Một căn bệnh.

Trong tình huống này, không được quá nhấn mạnh việc hai hiện tượng ấy phải được xem xét như hai hiện tượng tách rời nhau, như hai thực tế cô lập của một danh mục sự kiện bao gồm tất cả những hiện tượng trên đời.

Sau đó, chúng ta có thể hay không thể quan sát thêm một hiện tượng thứ ba thuộc loại hoàn toàn khác; theo thuật ngữ của Bertrand Russel, hiện tượng này thuộc về một kiểu "toán học" khác biệt ở chỗ nó là một phát biểu có liên quan với hai hiện tượng kinh nghiệm kia, tức là một "giấc mơ" và một "căn bệnh". Mệnh đề này - đó có thể là một nhận xét cá nhân và đặc ứng (idiosyncrasique), hay một nguyên lý văn hóa - hàm ý là hai hiện tượng ấy có quan hệ chặt chẽ với nhau *một cách nào đó*. Nói cách khác, người ta khẳng định sự tồn tại của *một* liên hệ mà không xác định *bản chất* của liên hệ đó. Đặc biệt, thậm chí người ta cũng không khẳng định - vào lúc này - rằng mối liên hệ (không cụ thể hóa) ấy giữa "giấc mơ" và căn bệnh là một liên hệ *nhân quả*. Tệ hơn nữa, ở giai đoạn lập luận này, ngay cả khái niệm về một đoạn thời gian (séquence temporelle) cũng chưa được đưa vào ngôn từ những người thông tin cho chúng ta. Trên thực tế, điều đó có nghĩa là ở điểm này, hai hiện tượng (mà những người thông tin cho chúng ta đã nối liền chúng - một cách hợp thức hay không - bằng một liên hệ không xác định nào đó) có thể xảy ra đồng thời, đó là trường hợp

khi giấc mơ và căn bệnh xảy ra đồng thời với nhau. Đôi khi căn bệnh có thể có trước giấc mơ, trong trường hợp đó giấc mơ có thể được coi không phải như một giấc mơ sinh bệnh, mà như một giấc mơ hiệu chứng hoặc chỉ ra dấu hiệu của một căn bệnh (pathognomonique). Tóm lại, trong những trường hợp như vậy, chúng ta lén lút đưa vào một kiểu quan hệ nhân quả đặc biệt, mà Petzoldt gọi là "quan hệ nhân quả đồng thời". Ông dùng khái niệm này để giải thích sự gắn bó của các cấu trúc không gian (đồng thời) hơn là của các cấu trúc thời gian (từng đoạn). Vì chúng ta làm điều đó một cách lén lút, nên chúng ta phải từ bỏ ngay sự suy diễn ấy, ít ra trong giai đoạn lập luận này.

Về nguyên tắc, đối với sự khẳng định xem giữa một giấc mơ và một căn bệnh có một liên hệ *không xác định* hay không, hoàn cảnh của chúng ta và của những người thông tin cho chúng ta có thể so sánh với hoàn cảnh của một nhà thống kê khám phá ra một mối tương quan ở trình độ cao giữa hai hiện tượng, mà không thể giải thích được mối quan hệ giữa hai hiện tượng ấy theo lối nhân quả. Loại "tương quan" này thường thấy có đến mức các nhà thống kê đôi khi thích thú nêu lên hai hiện tượng có một tương quan rất có ý nghĩa về mặt thống kê nhưng lại không có một liên hệ nhân quả nào. Một "tương quan" được biết tới nhiều thuộc loại này là tương quan giữa việc sinh ra đứa trẻ và sự xuất hiện các "hộp đen" của các bác sĩ ở lúc và ở nơi sinh đẻ. Ở một chỗ khác, tôi đã nêu lên rằng hầu hết những nghiên cứu thực nghiệm về ngoại tâm lý đều thuộc loại này. Thật vậy, theo logic thuần túy, ngay cả khi một người nào đó đoán đúng mỗi lần xem bói, mà vì chúng ta không thể đưa ra được một *cơ chế xác định rõ ràng* gắn việc bắt một con bài nào đó với lời đoán ("đúng")

của người đó, nên chúng ta tùy tiện gắn một liên hệ *không xác định* với hai hiện tượng tách biệt nhau ấy. Người ta có thể phản bác rằng, theo Mach[1], không có các định luật *trong* tự nhiên... chính chúng ta đã *đặt ra* các định luật trong tự nhiên. Nhưng tôi cho rằng *lúc đó* chúng ta cũng không hành động theo nguyên lý của Mach. Chúng ta cũng không hành động theo kiểu lập luận được đề xướng bởi thánh Thomas d'Aquin ("chúng ta xác định chân lý bằng sự phù hợp giữa trí tuệ và sự vật"), bởi Spinoza ("trật tự và sự liên hệ của các ý tưởng cũng là trật tự và sự liên hệ của các sự vật") hoặc bởi James Clark Maxwell (vật lý toán học có thể có được vì các định luật con số tồn tại song song với các định luật vật thể). Chúng ta - hay những người thông tin cho chúng ta - thật ra là thỏa mãn với một "sự vươn tới tính cố kết" (Sumer) thuần túy về xúc cảm, mà như phân tâm học đã chứng minh, sự cố kết này không phải là mẹ đẻ của tính hợp lý mà là mẹ đẻ của những sự hợp lý hóa.

Tóm lại, ở giai đoạn điều tra này, chúng ta chỉ thấy rằng người thông tin cho chúng ta đã quyết định khẳng định có một liên hệ - chưa được xác định - giữa một giấc mơ và một căn bệnh. Nói cho đúng, người ta không bao giờ có thể khẳng định được rằng anh ta có nói tới một giấc mơ sinh bệnh không, vì anh ta không (hay chưa?) xác định rằng mối liên hệ ấy là liên hệ nhân quả. Anh ta lại càng không xác định được mối liên hệ nhân quả ấy được thực hiện và trở thành có tính thao tác hữu hiệu bằng *cơ chế* nào. Lúc này, chỉ có thể nói với một trường hợp riêng biệt về trình tự thời gian: "Nằm mơ trước,

1 Ernst Mach (1838 - 1916), nhà vật lý học người Áo. Triết học khoa học của ông là "chủ nghĩa kinh nghiệm", có ảnh hưởng lớn cuối thế kỷ XIX đầu XX (ĐLT).

mắc bệnh sau". Khi chúng ta tuyên bố có một mối liên hệ giữa hai hiện tượng đó và thậm chí có thể khẳng định rằng mối liên hệ ấy là liên hệ nhân quả, thì vị trí logic của sự khẳng định đó hoàn toàn giống với vị trí của câu thành ngữ nổi tiếng và dối trá *post hoc ergo propter hoc* (tiếp theo điều đó tức là bởi tại điều đó)[1].

Chỉ cần chú ý tới những dữ kiện kinh nghiệm thu thập trên thực địa thì một sự xem xét kỹ lưỡng về những thông tin hiện có cũng đủ cho thấy những thông tin ấy hiếm khi vượt khỏi điểm đó. Thế nhưng, khái niệm "những giấc mơ sinh bệnh" lại được áp dụng đúng vào điểm đó - và như vậy là hoàn toàn không hợp thức. Rất dễ bị coi là đã phê phán các nhà tộc người học nghiên cứu điền dã, tôi xin thú thực rằng, trong nhiều trường hợp, những thông tin đã công bố dẫn tôi tới chỗ tự hỏi:

1. Ở điểm đó, có phải là nhà tộc người học hay người thông tin đã áp dụng khái niệm "một giấc mơ" (như một nguyên nhân) sinh bệnh hay không;

2. Phải chăng nhà tộc người học đã chấm dứt cuộc điều tra của mình sớm đi và, vì thế, đã không thu thập được những thông tin cụ thể và rõ ràng về những tín ngưỡng của người nguyên thủy có liên quan với *bản chất* của mối liên hệ giữa giấc mơ đi trước và bệnh tật theo sau.

Tôi không thể trả lời câu hỏi thứ nhất với đôi chút chắc chắn. Trên thực tế, phần lớn chúng ta tham gia nghiên cứu thực địa với một ham muốn khám phá ra cái lạ (exotique),

1 Đó là một câu nói về sai lầm coi cái gì xảy ra trước về mặt thời gian là nguyên nhân (ĐLT).

chúng ta cố kích thích những người thông tin cho chúng ta chủ yếu nói tới cái chưa biết và cái khác thường, khiến cho đôi khi nảy sinh một thứ điên rồ giữa người thông tin và nhà tộc người học - như một thứ thỏa thuận ngầm và vô thức nhằm bỏ qua hoàn toàn khía cạnh thực tiễn và logic của đời sống bộ lạc. Sự thông đồng ấy được minh họa bằng một câu nói dí dỏm thú vị của Róheim[1]: thường khi kẻ hoang dã duy nhất có mặt tại lãnh thổ của bộ lạc chính là nhà tộc người học.

Tôi tin rằng mình có thể nói tới vấn đề thứ hai với đôi chút vững tâm hơn. Tôi thật sự tin rằng không hề có một nghiên cứu nào thật đầy đủ về các lý thuyết bản xứ có liên quan với các giấc mơ, ngay cả về người River Yuman thường hướng tới giấc mơ và bị nó ám ảnh - mặc dầu các nhà tộc người học cổ điển cũng như các nhà tộc người học theo thuyết phân tâm đã nghiên cứu một cách có hệ thống về đời sống chiêm bao của họ. Thực tế là mỗi cuộc nghiên cứu mới lại cho thấy rằng lý thuyết về chiêm bao của họ phức tạp hơn nhiều so với điều người ta tưởng trước đó.

Trên phạm vi thế giới, cũng rõ ràng là thông tin của chúng ta về phạm vi và kiểu loại của những lý thuyết nguyên thủy về chiêm bao chủ yếu mang tính tản mạn và, về mặt này, chúng ta không tiến được mấy so với lúc Lindon viết cuốn sách của ông về những giấc mơ của người nguyên thủy. Điều đó một phần là do xu hướng chung rất ít chờ đợi tính phức hợp về lý thuyết, do ít có những sự giải thích của những người thông tin cho chúng ta về một loại hình rất đa dạng và rất phong phú.

---

1 Reza Róheim (1891 - 1953) nhà nhân học và phân tâm học Hungary. Ông cho rằng phức cảm là một cấu trúc phổ quát. Tác phẩm chính *Origine et fonction de la culture* (Nguồn gốc và chức năng của văn hóa, 1943), *Psychanalyse et Anthropologie* (Phân tâm học và nhân học, 1950) (ĐLT).

Hơn nữa, khi nhà tộc người học biết qua được một lý thuyết "chính thức" về chiêm bao, một lý thuyết quan trọng về mặt chức năng, thì dường như anh ta bị nó thôi miên và từ bỏ mọi nghiên cứu của những lý thuyết về chiêm bao thuộc một loại khác, có thể là kém rõ ràng hơn nhưng vẫn có tính truyền thống. Vì thế, trong khi sẵn sàng chấp nhận rằng lý thuyết về giấc mơ của người Iroquois, như "một biểu hiện ham muốn của tâm hồn", là lý thuyết nổi bật nhất và quan trọng nhất về mặt xã hội, tôi vẫn tin rằng chắc hẳn còn có một số những lý thuyết khác của người Iroquois về giấc mơ nữa mà cho đến nay chưa được ghi lại và (hay) chưa được khai thác đầy đủ.

Về mặt phương pháp luận, điều đó thật khá quan trọng và do đó phải được chứng minh ít nhất bằng một ví dụ cùng loại:

Tất cả những thông tin đầu tiên đã công bố về người River Yuman, không trừ một thông tin nào, chỉ mô tả lý thuyết chính thức - một lý thuyết quan trọng về mặt chức năng cũng như về mặt ứng xử - theo đó các cặp sinh đôi là những vị khách từ trên trời xuống, được vui vẻ đón tiếp và được dành cho những đặc quyền. Chỉ mới gần đây chúng tôi mới phát hiện ra sự tồn tại của một lý thuyết thứ hai về những cặp sinh đôi, lý thuyết này quan trọng hơn về mặt xúc cảm cũng như về mặt ứng xử. Lý thuyết thứ hai này định nghĩa những cặp sinh đôi như những hồn ma đáng khinh và tham lam trở về mặt đất chỉ cốt để ép buộc người đang sống nộp một khoản tặng phẩm tang lễ thứ hai nữa. Sự nhấn mạnh chính thức tới lý thuyết thứ nhất và tính phức tạp cực độ của nó đã làm cho các nhà tộc người học bỏ qua một sự khám phá đầy đủ hơn về thang tín ngưỡng của người Mohave và của những người River Yuman khác có liên quan với những cặp sinh đôi.

Có lẽ có một điều gì đó thuộc loại này cũng xảy ra đối với người Iroquois; lý thuyết quan trọng về mặt chức năng về "khát vọng của tâm hồn" có lẽ đã làm cho mọi sự quan tâm đối với những lý thuyết về chiêm bao có tính bổ trợ hoặc thậm chí có thể mâu thuẫn nhau của họ. Một sự việc được Lindon dẫn ra nhưng không chỉ rõ xuất xứ cho thấy có thể có ít ra một lý thuyết bổ trợ về chiêm bao nữa. Một người Iroquois đòi một sĩ quan da trắng phải tặng quà cho mình, lấy cớ anh ta đã chiêm bao nhận được món quà ấy. Sau đó, khi viên sĩ quan da trắng này cũng làm như thế với anh ta - cũng dựa vào một (cái gọi là) giấc mơ - và buộc anh ta phải tặng quà cho mình thì người Iroquois ấy cũng tặng, nhưng nói với viên sĩ quan rằng từ nay cả hai người sẽ không ai nằm mơ theo kiểu đó nữa.

Đặc biệt đối với người Mohave, tôi càng tích lũy được nhiều thông tin về những giấc mơ của họ và càng phân tích chúng bao nhiêu, thì lại càng ngạc nhiên về tính đa dạng và tầm quan trọng của những lý thuyết chiêm bao Mohave bấy nhiêu. Trên cơ sở những nhận xét trên đây, tôi muốn tin rằng tình trạng thiếu logic hay tính chất tùy tiện của những liên hệ mà người nguyên thủy coi như đã thiết lập được những giấc mơ đi trước và căn bệnh theo sau có thể là do một sự thăm dò không đầy đủ hơn là do những thiếu sót thực tế đáng phàn nàn trong lý thuyết về chiêm bao của người nguyên thủy.

Nhưng ta hãy quay lại với vấn đề về những khía cạnh logic của các giấc mơ gọi là sinh bệnh. Định đề (hay sự chú trọng) về một liên hệ không xác định giữa giấc mơ và bệnh tật trước hết đòi hỏi *bản chất* của mối liên hệ ấy phải được xác định và bản chất nhân quả của chúng phải được chứng minh, về điểm này, chúng ta đứng trước một sự hỗn loạn tuyệt đối.

Trong nhiều trường hợp, đó chính là vì chúng ta thiếu những thông tin. Trong những trường hợp khác, người nghiên cứu lại phân tích tất cả các giấc mơ theo *cái phần* mình đã biết của lý thuyết chiêm bao nguyên thủy. Chính mặt thứ hai này của vấn đề giải thích - ở một mức độ nào đó - tại sao khi thảo luận về vấn đề trình tự thời gian nói chung, như "giấc mơ đi trước - sự kiện theo sau", Lévy-Bruhl[1] (một thiên tài hiện chưa được thừa nhận) đã thấy rằng trong nhiều trường hợp không thể xác định được có phải giấc mơ đi trước là nguyên nhân hữu hiệu hay không, hoặc đó chỉ là linh tính (điềm triệu) về một sự kiện đến sau nào đó.

Vì vậy, Lévy-Bruhl kết luận rằng, theo một ý nghĩa thực tế, tuy thật phức tạp, giấc mơ - điềm triệu cũng đã "sản sinh" ra sự kiện được nó "tiên đoán". Chúng ta có thể thay đổi đôi chút công thức ấy và đưa ra ý kiến cho rằng tính mơ hồ của ranh giới giữa giấc mơ - điềm triệu và giấc mơ nhân quả thường được bỏ qua nhiều hơn vì hai cách hình dung trình tự thời gian thay thế nhau ấy là do một quan niệm theo sát quyết định luận về trình tự của các sự kiện trong thời gian (theo kiểu *kismet*, số mệnh) hơn là do việc giấc mơ gây ra (nguyên nhân) sự kiện (bệnh tật).

Có cả một loạt rộng lớn của những hiện tượng trong đó một giấc mơ đi trước được gắn với một căn bệnh theo sau mà không có một quan hệ xa xôi nào với quan hệ nhân quả, ngay cả khi người ta hiểu quan hệ nhân quả theo nghĩa rộng nhất. Một ví dụ rõ ràng về điều đó là một khía cạnh của giấc mơ

1 Lévy-Bruhl (1857 - 1939), nhà triết học Pháp. Ông là người minh định phong tục tập quán bằng chức năng đạo đức (*La Morale et la Sience des Moeus*, 1903) và đặt giả thuyết về một sự tiến hóa của tinh thần nhân lai (*La Mentalité*, 1922) (ĐLT).

(theo kiểu Iroquois) gọi là "khát vọng của tâm hồn". Chẳng hạn, nếu người Kamtchadale A mơ thấy rằng B làm một điều gì đó cho mình nhưng trên thực tế B không làm, thì không những người nằm mơ bị hẫng hụt đâm ra mắc bệnh, mà cả người gây hẫng hụt và không hợp tác với người đó được nhìn thấy trong giấc mơ cũng vậy. Chỉ có một sự nghiên cứu rất sâu mới có thể xác định xem giấc mơ - khát vọng của A có phải được coi như một giấc mơ *sinh bệnh* đối với căn bệnh của B hay không, *ngay cả khi* chính những người Kamtchadale nói rằng có một mối liên hệ xác định - tuy chưa được xác định rõ ràng (sinh bệnh) - giữa giấc mơ của A và căn bệnh của B.

Người ta lại gặp một khó khăn tương tự khi A nằm mơ thấy B mắc bệnh và trên thực tế B đã mắc bệnh thật..., dù B có biết tới giấc mơ của A hay không. Tất nhiên, chúng ta có thể thoát ra khỏi vấn đề này bằng cách khẳng định, trong những ví dụ ấy, rằng giấc mơ của A không sinh bệnh theo nghĩa của người nguyên thủy gán cho thuật ngữ đó, và do đó phải được coi như một giấc mơ linh tính hơn là một giấc mơ nguyên nhân. Tôi hoài nghi sự giải thích đơn giản ấy, dù tôi không cần phải dựa vào luận cứ sắc bén của Lévy-Bruhl, theo đó giấc mơ linh tính theo một nghĩa nào đó cũng là một giấc mơ nguyên nhân, ít ra trong quan niệm của logic nguyên thủy. Trên thực tế, chính Lévy-Bruhl đã dẫn ra trường hợp sau đây: một người Lengua mơ thấy mình ăn một con chim cấm kỵ và, khi tỉnh dậy, khăng khăng quả quyết rằng đứa con (vắng mặt) của mình đã trải qua một đêm khổ sở (vì bệnh?) do giấc mơ của mình gây ra. Trong trường hợp này, một mối liên hệ nhân quả thật sự (theo kiểu nguyên thủy) được coi là có giữa giấc mơ của người bố và căn bệnh (được suy diễn *sẵn trước*)

của đứa con. Cách lập luận là như sau: nếu các ông bố ăn con chim húy kỵ ấy, thì con cái họ mắc bệnh. Người bố nằm mơ thấy mình đã vi phạm sự cấm kỵ ấy, vì mọi giấc mơ đều là một kinh nghiệm có thật của tâm hồn, nên sự cấm kỵ ấy đã bị vi phạm thật, điều đó nhất thiết đưa tới căn bệnh của đứa con. *Như vậy*, cá nhân A có thể có một giấc mơ sinh bệnh "đích thực", gây ra bệnh tật cho B.

Thay cho việc lang thang ngẫu nhiên trên bản đồ tộc người học của thế giới, trong phần thứ hai của bài nghiên cứu này, tôi sẽ tự hạn chế vào việc khám phá những kiểu quan hệ khác nhau được coi là tồn tại giữa giấc mơ và bệnh tật theo những truyền thống Mohave. Như đã thấy trên đây, tôi làm như vậy chủ yếu vì toàn bộ vấn đề về các giấc mơ sinh bệnh phức tạp và thiếu tài liệu đến nỗi sự khám phá theo chiều sâu về vấn đề này, trong một nền văn hóa mà các lý thuyết về chiêm bao của nó tương đối đã được biết rõ, có thể soi sáng những vấn đề này tốt hơn những gì người ta có thể làm trong một cuộc nghiên cứu so sánh nhưng thiếu tài liệu. Nhưng như vậy chưa phải đã hết. Ở một chỗ khác, tôi đã phát biểu định đề cho rằng có một điều gì giống với "giả thuyết ergodique" của nhà toán học cũng có trong khoa học về xã hội và về ứng xử; điều đó ít ra cũng có nghĩa là hệ thống và ý nghĩa của các hiện tượng, sự phân loại của chúng và những sơ đồ liên hệ giữa chúng, có thể được thiết lập với một độ chính xác ngang nhau theo bốn cách:

1. Nghiên cứu sâu một cá nhân (chẳng hạn bằng phân tâm học);

2. Nghiên cứu bằng cách cắt ngang (cross-section) nhiều cá nhân (chẳng hạn bằng trắc nghiệm Rorschach);

3. Nghiên cứu sâu một nền văn hóa cô lập (làm việc thật nhiều trên thực địa);

4. Nghiên cứu bằng cách cắt ngang một số lớn các nền văn hóa (phương pháp so sánh).

Trong bốn cách nghiên cứu ấy, cách thứ ba sẽ được sử dụng trong phần bài viết này của tôi. Nó sẽ được dùng ở đây mà không cần có một sự biện minh nào khác, vì bằng chứng kinh nghiệm của giá trị của "giả thuyết ergodique" trong các khoa học xã hội đã được tác phẩm trích dẫn trên đây đưa ra.

Giấc mơ và bệnh tật trong văn hóa Mohave

Vấn đề đầu tiên phải thảo luận chính là sự tồn tại của những bệnh tật thuộc các kiểu khác nhau - chẳng hạn, sự tồn tại của *chứng* rối loạn dạ dày - ruột khác với *bệnh* dạ dày - ruột cụ thể của một cá nhân Mohave, vì vậy, theo một nghĩa nào đó, là hậu quả của một giấc mơ sinh bệnh theo nghĩa rộng nhất của thuật ngữ này. Tất cả các căn bệnh đều được định sẵn, xác lập và mắc phải vào buổi sáng thế. Sự kiện sáng thế đã mang theo (về nguyên tắc) ít ra một trường hợp cụ thể của mỗi thứ bệnh (chẳng hạn *bệnh* viêm dạ dày - ruột non) và ít ra một sự chữa khỏi hữu hiệu về một loại bệnh. *Bệnh* "viêm dạ dày - ruột non" sở dĩ có là vì đã có *một* trường hợp thuộc bệnh này lúc sáng thế, đó vừa là một tiền lệ vừa là một "sự tiên tri" cho biết rằng những bệnh như vậy sau đó sẽ xảy ra. Mỗi trường hợp của bệnh này, dù đã có cách đây một trăm năm, hiện nay (hay sau một trăm năm) là một sự sao chụp tiền lệ huyền thoại kia và là một sự thực hiện "lời tiên tri" biểu hiện ở căn bệnh nguyên mẫu ấy.

Nhưng, *huyền thoại* về sự sáng thế vẫn còn là một công việc dang dở. Huyền thoại ấy, như đã được nhắc tới năm 1900 chỉ chứa đựng những bộ phận đã được khám phá trong giấc mơ của huyền thoại ấy, cho tới hồi đó. Khi những khẩu súng, chẳng hạn, xuất hiện và gây những vết thương vì bị đạn bắn, một pháp sư liền mơ thấy ngay mình đã chứng kiến giai đoạn sáng thế có liên quan với việc một khẩu súng gây ra vết thương và việc chữa khỏi nó từ thuở ban đầu. Nói chung, ngày mai hoặc ngày hôm sau, một pháp sư Mohave có thể nằm mơ thấy những vết bỏng do phóng xạ gây ra hay thấy một chứng bệnh không gian, cũng như việc chữa khỏi nó. Những giấc mơ mới này tự động đòi hỏi một sự hoàn chỉnh những dạng đã được biết tới trước đây của huyền thoại sáng thế, giống hệt như việc phát hiện một hóa thạch mới đòi hỏi phải hoàn chỉnh một cuốn sách giáo khoa về cổ sinh vật học đã xuất bản trước kia.

Đương nhiên, người Mohave không khẳng định rõ rệt rằng hành vi sáng thế ban đầu là một giấc mơ, theo nghĩa mà một số người Australia nói tới thời sáng thế như "thời chiêm bao". Tuy nhiên, trong khuôn khổ một số tín ngưỡng của người Mohave, sự sáng thế được coi như một hành vi khác với huyền thoại về sáng thế như là một giấc mơ. Thật ra, pháp sư tương lai đã chứng kiến các giai đoạn sáng thế trong bụng mẹ mình, mà đó cũng là những giai đoạn thuộc về sự chữa bệnh chuyên môn của mình sau này. Ông ta thậm chí còn nói rõ rằng mình đã chứng kiến hành vi sáng thế ấy bằng cách nói rằng: "Ta biết điều đó; ta đã có mặt hồi đó". Đồng thời, ông ta cũng nói rõ rằng Đấng sáng thế *đã lặp lại* hay *làm lại* việc sáng thế ấy một cách có lợi cho mình khi mình còn nằm trong bụng mẹ. Thế nhưng, trong sự khẳng định sau cùng này đã có một nghịch lý

căn bản: tất cả các vị thần Mohave đều đã chết và họ đã chết từ lúc sáng thế, còn nhân vật văn hóa hay vị á thần Mastamho - kiệt sức vì những công trình của mình - đã trở thành một con chim ó (có thể mắc chứng căng trương lực) và không còn can thiệp vào những công việc của loài người nữa. Còn các vị thần thì vì đã chết, người ta không nhìn thấy họ lặp lại sự sáng thế như thế nào để cho một pháp sư được sinh ra. Do đó mà lời khẳng định: "Ta biết điều đó; ta đã có mặt hồi đó" của ông ta chắc chắn gợi cho thấy rằng giấc mơ của pháp sư có thể có từ trước. Điều đó hàm ý rằng, trong giấc mơ khi nằm trong bụng mẹ, pháp sư đã nhìn thấy một sự kiện đích thực là căn bệnh *ban đầu* mà ông ta đang tái tạo ra nó. Chính sự kiện *ấy* được dùng làm nguyên mẫu cho căn bệnh mà ông ta cứu chữa sau này, và đó là hạt nhân kinh nghiệm trong bụng mẹ của ông ta. Theo nghĩa rất cụ thể ấy, giấc mơ trong bụng mẹ của ông ta là một hành vi sáng thế. Như vậy, giấc mơ của ông ta có tính sinh bệnh, ở chỗ nó có liên quan với sự xảy tới một *kiểu* hay một *loại* bệnh (chẳng hạn, một bệnh lâm sàng: viêm dạ dày - ruột non). *Vào lúc đó*, nó không sinh bệnh, khi nói tới bệnh viêm dạ dày - ruột non mà một cá nhân Mohave tên là A mắc phải ngày 1 tháng sáu 1962. Ca bệnh cụ thể này, pháp sư có thể tạo ra nó về sau nhờ phép phù thủy, chẳng hạn bằng cách gây ra một giấc mơ sinh bệnh ở nạn nhân của ông ta.

Về sau, trong thời niên thiếu, một lần nữa ông ta lại mơ thấy - và lần này, thật rõ rệt - giai đoạn sáng thế ấy. Ông ta đã có kinh nghiệm về "cái đã nhìn thấy" theo hai nghĩa: ông ta nhớ lại mình đã chứng kiến cũng cảnh tượng ấy khi nằm trong bụng mẹ, và cảm thấy rằng điều mình đã nhìn thấy trong bụng mẹ thật ra chính là hành vi sáng thế.

Về sau, trong đời mình, dưới tác động của một kinh nghiệm mạnh mẽ và có ý nghĩa nào đó, ông ta có thể tạo ra những giấc mơ khác nữa, và những giấc mơ này cũng được hiểu như "đã nhìn thấy" theo một nghĩa nào đó, chẳng hạn đã nhìn thấy trong dạ con một bệnh nào khác và cách chữa nó. Ahma Humarre, một pháp sư không biết về sản khoa đã nhìn thấy con mình chết trong dạ con của người vợ đã chết khi đẻ. Ít lâu sau, như điều phải xảy ra, ông ta có những giấc mơ về sản khoa và do đó *cũng* thành một pháp sư sản khoa. Một điều thuộc loại đó cũng phải xảy ra khi một pháp sư Mohave là người đầu tiên có những giấc mơ cần thiết khiến cho ông ta có thể chữa khỏi những vết thương do bị đạn bắn.

Tóm lại, mọi hiểu biết về sáng thế đã có được trong giấc mơ, và huyền thoại về sáng thế được coi như một thứ hướng dẫn về thế giới hiện thực, có được do một sự phát hiện trong giấc mơ. Hơn nữa, bản chất những kinh nghiệm trong bụng mẹ của các pháp sư dường như cũng hàm ý rằng chính bản thân hiện thực là sản phẩm của giấc mơ... mà hiện thực này chắc chắn bao gồm cả những loại bệnh tật khác nhau, do những bệnh tật ban đầu biểu hiện ra như một tiền lệ. Tất nhiên, người Mohave không phải là những người duy nhất cho rằng hiện thực hay một số mảng của hiện thực là những sản phẩm của giấc mơ. Nhiều nhóm khác cũng khẳng định công nhiên rằng các vị thần và cả các vị tổ tiên đã tạo ra một số mảng của hiện thực khi nằm mơ thấy những mảng đó. Một tín điều của thần học Ấn Độ giáo gợi cho thấy khá rõ rằng thế giới là một giấc mơ của Brahma. Ngay cả quan niệm của Phúc âm, theo thánh Jean, người khẳng định rằng thế giới được sáng tạo bằng hoặc xuất phát từ Nguyên ngôn (*Logos*), cũng góp phần nhấn mạnh - bằng cách này hay cách khác -

rằng con người có xu hướng nhìn thấy hiện thực như một sự phóng chiếu của những sức mạnh hay những chất liệu tâm thần. Nguyên lý này cũng được người Mohave áp dụng vào hiện thực văn hóa. Chỉ có giấc mơ mới làm cho việc thực tập văn hóa có giá trị: bất cứ ai cũng đều có thể học hát một bài hát chữa bệnh, nhưng bài hát ấy không có hiệu quả về mặt chữa bệnh và vẫn chỉ là một hành vi thuần túy ngoài văn hóa và thuần túy cá nhân, nếu nó không dựa vào những giấc mơ thích hợp của pháp sư và không được những giấc mơ ấy làm cho có hiệu lực. Cũng thế, về mặt lý thuyết, một yếu tố hay một sự kiện mới chỉ trở thành một yếu tố *văn hóa* Mohave khi một người Mohave nằm mơ thấy rằng sự kiện này đã có vào buổi sáng thế. Tóm lại, giấc mơ vừa là cái phễu chứa, vừa là cái sàng gạt bỏ các sự kiện, dựa vào văn hóa Mohave. Đó là phương tiện hợp thức duy nhất để những yếu tố mới có thể "nhập quốc tịch" về mặt văn hóa.

Nhân thể, tôi xin nói thêm một nhận xét lý thuyết không phải không quan trọng. Các nhà tộc người học đã khám phá cẩn thận cái khuôn "giá trị - ý nghĩa- xúc cảm" của các nền văn hóa, cũng như nội dung (gồm những đặc điểm) của các nền văn hóa. Có lẽ cần phải thêm vào hai trình độ văn hóa ấy một trình độ thứ ba nữa: cơ chế thói quen mà qua đó một yếu tố mới - một phát minh, một yếu tố hay một thái độ vay mượn, kinh nghiệm chủ quan của một cá nhân, v.v... - giành được tính chất của một yếu tố văn hóa và, có thể nói, trở thành có "quốc tịch" về mặt văn hóa. Tôi thấy dường như trong văn hóa Mohave, vai trò ấy được dành cho giấc mơ, và dường như *người Mohave lý giải nền văn hóa của họ theo giấc mơ, hơn là lý giải những giấc mơ của họ theo văn hóa...*, ít ra ở trình độ lý thuyết.

Để tóm tắt những sự kiện có quan hệ đặc biệt hơn với những giấc mơ sinh bệnh - mà trong văn hóa Mohave, đó là những giấc mơ tạo nên những *loại* bệnh - có thể thấy khá rõ rằng những các *đơn thể* bệnh (entités nosologiques) (cần phải phân biệt với các ca bệnh của các cá nhân) là do một số giấc mơ gây nên. Những giấc mơ "sinh bệnh" ấy là một phần của huyền thoại sáng thế, có liên quan với sự phát sinh của các bệnh tật bằng việc các sự kiện nói lên một tiền lệ và đóng một vai trò vừa có tính chất nguyên nhân vừa là tiên tri về những trường hợp bệnh tật cá nhân xảy tới trong tương lai.

Tất cả những cái đó không hề làm chúng ta ngạc nhiên. Thật vậy, những phát hiện của phân tâm học chứng minh rằng tất cả các lý thuyết về sáng thế đều là những hậu quả trí tuệ của tính hiếu kỳ ở trẻ con về sự sinh đẻ nói chung và việc nó được sinh ra trên đời này nói riêng. Chỉ xin dẫn ra một trường hợp khá giản dị: Abraham đã chứng minh rằng quyết định của một nhà hóa học giỏi nào đó đi chuyên vào sự nghiên cứu trạng thái gọi là *status nasendi,* xét đến cùng, là bắt nguồn từ tính hiếu kỳ trẻ con của ông ta về nguồn gốc của những đứa trẻ và chắc là cả của riêng bản thân ông ta nữa.

Sau khi đã chứng minh rằng một giấc mơ "sinh bệnh" được cách điệu hóa (huyền thoại về sáng thế) giải thích đồng thời cho sự tồn tại của bệnh tật nói chung cũng như cho tất cả các đơn thế lâm sàng, bây giờ chúng ta hãy xem xét các quan hệ giữa những giấc mơ sinh bệnh với một căn bệnh cụ thể của một con người cụ thể, vào một thời điểm cụ thể. Chúng ta sẽ lúng túng không phải vì thiếu thông tin mà sẽ thật sự bối rối vì quá nhiều thông tin. Rõ ràng đời sống văn hóa Mohave

diễn ra trong một không khí chiêm bao; đến mức Kroeber[1] gọi văn hóa Mohave là một nền văn hóa chiêm bao. Các giấc mơ thật sự bao bọc mọi hiện tượng nổi bật của cuộc đời cũng như bao bọc mọi yếu tố văn hóa quan trọng. Không thể xảy tới điều gì tốt lành, không thể đạt tới khả năng hay quyền năng thật sự, nếu không có một giấc mơ thích hợp; cũng như vậy, không có một căn bệnh nào có thể xảy tới nếu không có một giấc mơ thích hợp. Những giấc mơ xấu được gọi là *sumatc itcem* (mà Wallace viết là *achemk*) hay *sumatc alayk*. Wallace quả quyết rằng từ ngữ đầu tiên được áp dụng riêng cho những giấc mơ có liên quan với những thất bại trong các công việc, còn từ ngữ sau được áp dụng cho những giấc mơ về bệnh tật và cái chết. Những người thông tin cho tôi đã không hề nói tới sự phân biệt về từ ngữ ấy - điều đó không có nghĩa là Wallace sai hay không được thông tin. Những sự khác nhau giữa các quan điểm của những người thông tin cho ông và cho tôi có thể chỉ phản ánh sự co giãn cực độ của nền văn hóa Mohave. Wallace cũng nói rõ rằng các giấc mơ *sumatc alayk* lẫn điềm triệu của bệnh tật. Chúng ta sẽ thấy rằng từ ngữ chuyên dùng này có phần chật hẹp và dễ phản bác.

Mỗi giấc mơ dường như gắn bằng bất cứ cách nào - với một căn bệnh, và nó được coi là dấu hiệu đặc trưng của căn bệnh đó; nó có một giá trị chẩn đoán. Tóm lại, theo quan điểm của người chẩn đoán bản địa, mọi giấc mơ gắn với một căn bệnh có thể được coi như một triệu chứng về mặt chức năng. Thật vậy, trong mỗi ca bệnh, người chẩn đoán nghiên cứu ngay các giấc mơ của người bệnh nhằm xác định việc chẩn

1 A.L. Kroeber (1876 - 1960), nhà dân tộc học Mỹ, tác giả nhiều công trình về châu Mỹ. Ông phát triển một quan niệm về dân tộc học dựa trên những mối quan hệ liên cá nhân (ĐLT).

đoán và dự đoán đúng đắn. Đúng là chúng ta không hề nắm được một thông tin nào về việc sử dụng các giấc mơ để chẩn đoán và dự đoán trong việc chữa trị những sự cố tầm thường như những vết thương do móng ngựa gây ra hay những vết thương thuộc loại này. Nhưng, dựa vào mô hình chung của các khoa học chữa bệnh của người Mohave, tôi muốn nghĩ rằng ngay cả trong những trường hợp đó, pháp sư cũng có thể nghiên cứu kỹ những giấc mơ của người bệnh, để có thể nhằm mục đích xác lập một sự chẩn đoán, và (hoặc) để xác định xem vết thương ấy, về nguyên tắc, có phải là một căn bệnh tự nhiên hay "phía bên phải" (giống như một chứng viêm dạ dày - ruột non "bên phải") hay không, xem đó là một vết thương phức tạp hay không đối với sự can thiệp của một yếu tố phù thủy, yếu tố này được coi như một "kẻ xâm nhập thứ yếu" khiến cho căn bệnh "không ở phía bên phải". Tuy nhiên, đó chỉ là một sự tư biện mà sự nghiên cứu sau đó hoàn toàn không thể dựa vào.

Một thực tế là bất cứ giấc mơ nào - dù mang bản chất nào về mối liên hệ mật thiết của nó với căn bệnh - cũng đều được dùng vào những mục đích chẩn đoán và dự đoán cả. Điều đó hàm nghĩa một cách chắc chắn rằng, *những giấc mơ sinh bệnh*, theo đúng nghĩa của từ ngữ này, cũng như những giấc mơ điềm triệu, ngoài chức năng nguyên nhân và đoán trước của chúng ra, đều được coi như những triệu chứng của bệnh tật, cũng như những sự bộc lộ mức độ nghiêm trọng của nó, mà điều đó rõ ràng thật quan trọng đối với việc dự đoán. Thế nhưng, rõ ràng là các giấc mơ chỉ có thể được khai thác để chẩn đoán hay dự đoán khi có một thứ học thuyết về ý nghĩa của những nội dung khác nhau rõ rệt giữa các giấc mơ,

nghĩa là khi có một khoa học phê phán chiêm bao (science onirocritique).

Những sự lý giải phê phán chiêm bao có thể thuộc về ba loại: chúng có thể ăn khớp với một nội dung rõ ràng (chẳng hạn, giao hợp với một người đàn bà có nghĩa là may mắn), hoặc trái ngược với một nội dung rõ ràng (chẳng hạn, ở người Mã Lai, nằm mơ thấy bị rắn cắn báo trước cho sự thành công vui sướng của một mối tình vụng trộm), hoặc mang tính tượng trưng. Theo Hundt, những lý giải sau cùng này thật hiếm hoi, giấc mơ duy nhất ở Homère được lý giải theo lối tượng trưng là giấc mơ của Pénélope, mà như tôi đã từng chỉ rõ, nó còn là cái chìa khóa để hiểu nội dung ngầm ẩn của một phần lớn cuốn *Odyssée*.

Theo một nghĩa rộng lớn, phần lớn những giấc mơ Mohave gắn với bệnh tật - và phần lớn những giấc mơ nói chung cũng thế - đều được lý giải theo nội dung của giấc mơ. Những giấc mơ khó chịu, được cảm thấy như thế, *mà không cần phải dựa vào nội dung rõ rệt của chúng*, những giấc mơ khó chịu vì nội dung rõ rệt của chúng, cũng như những giấc mơ mang theo một yếu tố nào đó có liên quan với bệnh tật (chẳng hạn, những giấc mơ trong đó có ma hiện lên), tất cả đều được lý giải như những giấc mơ xấu. Hơn nữa, vì bệnh tật và cái chết trên thực tế là những nguyên mẫu của cái xấu, nên những giấc mơ khó chịu đôi khi được lý giải như những điều báo trước bệnh tật, dù chúng không mang theo một yếu tố đặc thù nào được gắn với một căn bệnh *theo truyền thống*. Ngoài ra, một vài giấc mơ được coi là di triệu của bệnh tật hay buồn phiền, *ngay cả khi* chúng không mang một chút gì đặc biệt khó chịu cả. Chẳng hạn, khi kể lại một giấc mơ của tôi

cho người Mohave nghe, một người thông tin cho tôi đã lý giải nó một cách tốt đẹp. Nhưng, người thông tin thứ hai lại nói rằng người thứ nhất đã giấu tôi về ý nghĩa thực sự của giấc mơ ấy vì tế nhị; anh ta quả quyết rằng giấc mơ ấy báo trước một điều xấu nào đó hay một căn bệnh nào đó.

Do "công việc đoán chiêm bao" chịu ảnh hưởng vừa của văn hóa, vừa của điều người ta chờ đợi ở giấc mơ về mặt văn hóa cũng như về mặt chủ quan, nên khá chắc chắn là một người tin rằng mình mắc một căn bệnh nào đó một cách ít nhiều có ý thức, thì sớm hay muộn sẽ có một giấc mơ thuộc loại thường được gắn với loại bệnh này trong nền văn hóa của anh ta. Quá trình này cũng được trở nên dễ dàng hơn vì nhiều giấc mơ chẩn đoán "cổ điển" thật sự có liên quan với những nỗi lo sợ căn bản, với những ham muốn bị dồn nén và với những ưu tư. Ở người Mohave, một trong những giấc mơ thuộc loại này có liên quan tới việc giao hợp loạn luân với một người chết. Trong những trường hợp như vậy, nguyên lý văn hóa cho rằng một căn bệnh nhất định giả thiết có một giấc mơ nhất định, là một sự tiên tri được thực hiện bằng giấc mơ những khi cần thiết.

Nhưng những giấc mơ chỉ dấu hiệu đặc trưng bệnh tật như vậy cũng có thể được xem xét theo quan điểm ngược lại, tức là như những sản phẩm của một ảo giác vô thức về bản thân mình, một sự tự chẩn đoán bằng giấc mơ. Động thái tâm lý của những giấc mơ như vậy đã được hiểu rõ ở Hy Lạp thời cổ. Hippocrate và Aristotle coi chúng như những yếu tố bộc lộ một căn bệnh tiềm tàng; Aristotle thậm chí cũng nói rằng trong giấc mơ sự chú ý của người nằm mơ hoàn toàn tập trung vào chính bản thân mình và quay lưng lại với hiện thực bên

ngoài dễ làm người ta lơ đễnh. Quan điểm này hoàn toàn ăn khớp với những phát hiện của Ferenczi[1] và Bartemeier. Đến lượt nó, điều đó cũng hàm nghĩa là, theo lý thuyết phân tâm học cũng như theo những tín ngưỡng Mohave, những giấc mơ như vậy không sinh bệnh, cũng không phải là linh tính: đó là những giấc mơ tự chẩn đoán và là những sản phẩm của một ảo giác về bản thân mình trong giấc mơ.

Một nhóm giấc mơ gần gũi với những giấc mơ ấy có thể được coi như biểu hiện của một cuộc đấu tranh nội tâm mà không cần phải mở rộng một cách trái lẽ ý nghĩa của lý thuyết Mohave về giấc mơ và của y học Mohave, chẳng hạn của đấu tranh giữa những xung lực hoặc giữa những thực thể như sức khỏe và bệnh tật. Toàn bộ cơ thể trở thành chiến trường của những thực thể biểu hiện ra trong giấc mơ ấy. Như vậy, chúng ta một lần nữa đụng phải những giấc mơ sinh bệnh và triệu chứng hơn là với những giấc mơ chỉ dấu hiệu đặc trưng của bệnh hay mang theo linh tính theo đúng nghĩa của chúng. Hầu như không cần phải chứng minh rằng, một lần các giấc mơ ảo giác về bản thân mình hay có tính triệu chứng đi trước biểu hiện của bệnh tật về mặt thời gian, thì những từ ngữ và phương thức tư duy không chính xác lại thúc đẩy chúng ta nói tới những giấc mơ ấy như những giấc mơ sinh bệnh hay linh tính. Tuy nhiên, một cuộc điều tra thêm, dù ngắn ngủi, nói chung cũng đủ để chứng minh rằng chính người Mohave cũng không gán ý nghĩa ấy cho chúng.

Nói theo nghĩa chặt chẽ nhất, có hai kiểu giấc mơ sinh bệnh trong văn hóa Mohave:

---

1 Sandor Ferenczi (1873 - 1933), bác sĩ và nhà phân tâm học Hungary. Sau khi ly khai với S. Freud, ông phát triển phân tâm học theo con đường tiến hóa luận, lý thuyết phân tâm học dựa vào sinh học (ĐLT).

1. Những giấc mơ trong đó cơ thể mắc bệnh vì tâm hồn của nó trải qua một số cuộc phiêu lưu bi thảm trong giấc mơ. Những kinh nghiệm ấy cũng có thể bao gồm cả một sự xâm lấn tâm thần bởi một quyền năng xa lạ, như quyền năng của một nhà phù thủy, một kẻ thù hay một bóng ma;

2. Những giấc mơ làm đảo lộn người ta đến mức bệnh nhân phản ứng lại cơn choáng ấy bằng bệnh tật.

Thật ra, sự phân biệt giữa hai loại này rất mù mờ. Một giấc mơ làm cho người nằm mơ bị rối loạn nặng nề gần như bao giờ cũng là một giấc mơ mang theo một cuộc phiêu lưu sinh bệnh một cách nguy hiểm của tâm hồn. Chẳng hạn, người Mohave kể lại rằng một người đàn bà bị mắc bệnh, đâm ra chán ăn và bị một cơn trầm cảm nặng nề sau khi mơ thấy một người họ hàng đã chết làm cá và nấu cho mình ăn, và sau khi bắt đầu ăn, người đàn bà này thấy cái đầu con cá chính là cái đầu của bà mẹ đã chết. Vì người ta đã biết rằng những giấc mơ trong đó có những bóng ma xuất hiện, nhất là những bóng ma của cha mẹ, thường sinh ra bệnh tật, và những giấc mơ này sẽ đặc biệt nguy hiểm khi người ta nằm mơ thấy mình được những con ma ấy cho ăn hoặc mình có những liên hệ tính dục với chúng, thì giấc mơ ấy - tuy được coi là "gây nên" căn bệnh của người đàn bà kia vì nó làm cho người đó rối loạn - thật ra là một giấc mơ sinh bệnh thuộc kiểu "phiêu lưu của tâm hồn gây ra bệnh tật". Đúng thế giấc mơ này gây nhiều rối loạn chính vì rõ ràng đó là một giấc mơ sinh bệnh thuộc kiểu đó.

Như vậy, theo nghĩa chặt chẽ nhất, những giấc mơ Mohave duy nhất thật sự sinh bệnh là những giấc mơ trong đó tâm hồn trải qua những cuộc phiêu lưu đưa tới bệnh tật (một chuyến du hành tới xứ sở người chết, chẳng hạn),

hoặc trong đó tâm hồn (và giấc mơ) bị một địch thủ ác tâm, như một người phù thủy, xâm chiếm.

Một loại nhỏ thuộc kiểu giấc mơ sinh bệnh này là giấc mơ vừa gây ra vừa bộc lộ bản chất căn bệnh sắp tới, nhưng không tạo ra một kiểu hoạt động thích hợp khi tỉnh dậy. Trong một vài ca thuộc loại này, chính giấc mơ ngăn cản bệnh nhân có những quyết định cần thiết lúc tỉnh dậy. Việc bạn bị bỏ bùa mê phát lộ ra trong giấc mơ. Đôi khi, một pháp sư xấu che giấu căn tính của ông ta bằng cách mượn hồn bóng của một pháp sư khác, khiến cho ông ta hiện lên trong giấc mơ của nạn nhân mình dưới một sự giả trang không thể nào nhận ra được. Phương tiện đó cho phép ông ta vừa mê hoặc nạn nhân, vừa ngăn cản nạn nhân nhận ra địch thủ quỷ thuật của mình trong giấc mơ, do đó mà cứu được cuộc sống của mình bằng cách tố giác địch thủ ấy khi tỉnh dậy. Trong những trường hợp khác, người phù thủy chỉ "bịt miệng" nạn nhân tương lai bằng cách làm cho nạn nhân muốn rơi vào sự mê hoặc; trong những trường hợp đó, nạn nhân không chịu bộc lộ tên của người phù thủy, dù việc đó có thể cứu sống mình.

Trong những trường hợp như vậy, giấc mơ mang tính sinh bệnh gấp đôi, tuy ở hai trình độ khác nhau: bản thân giấc mơ vừa là sự xâm lấn của quyền năng phù thủy vào nạn nhân, vừa bộc lộ điều đó. Đồng thời, nạn nhân bị ngăn cản, bằng một cách nào đó, việc tự cứu thoát khi tỉnh dậy, hoặc vì không nhận ra kẻ xâm lấn mình, không thể nói ra tên của kẻ đó dù đã nhận ra được, hoặc cuối cùng, vì nạn nhân giữ im lặng, không muốn được cứu.

Đó tất cả những gì đã có về những giấc mơ *thật sự* sinh bệnh trong xã hội Mohave. Tất nhiên, người ta thấy tụ tập

chung quanh hạt nhân này có những giấc mơ sinh bệnh khác, như giấc mơ của những kẻ phát điên vì đã mơ thấy Mastambo rơi vào chứng điên rồ vào cuối đời. Nhưng một lần nữa, những giấc mơ này cũng chỉ là những cuộc phiêu lưu thật sự sinh bệnh của tâm hồn, dù thuộc một loại hơi đặc biệt.

Còn về những giấc mơ điềm triệu, tôi đã nói rõ rằng, nếu nghiên cứu chúng thật sát, thì ngay cả cách nghĩ của người Mohave thường liên kết những giấc mơ ấy với bệnh tật bằng những cơ chế nào đó, đó cũng không phải là những giấc mơ tiên tri thực thụ. Tôi cho rằng kết luận ấy cũng có thể áp dụng cho nhiều giấc mơ điềm triệu khác về bệnh tật, nếu người ta muốn chịu khó nghiên cứu chúng một lần nữa trên thực địa, có tính tới những phát hiện của tâm lý học hiện đại. Tôi cũng cho rằng nếu chúng ta hiểu biết đầy đủ về lý thuyết giấc mơ ở Trung Đông thời cổ, thì nhiều giấc mơ theo kiểu báo trước bệnh tật được xếp vào tác phẩm đồ sộ của Oppenheim cũng sẽ được coi là những giấc mơ sinh bệnh, hoặc là những giấc mơ triệu chứng hay hư giác về bản thân mình, ít nhất vào lúc đầu. Nhưng sau đó người ta phải chấp nhận rằng "khoa học" về chiêm bao càng phình to ra, thì các nhà giải đoán chiêm bao càng bày ra nhiều điềm triệu.

Kết luận

Nếu nghiên cứu y học nguyên thủy, người ta sẽ thường gặp thấy những bằng chứng gắn giấc mơ với bệnh tật bằng cách này hay cách khác. Giấc mơ và bệnh tật, mà những người thông tin bản xứ coi là có liên hệ với nhau, có thể xảy ra hoặc nối tiếp nhau, hoặc đồng thời. Nếu nhà nghiên cứu chưa có thể chứng minh được rằng bản thân lý thuyết của người

bản xứ đã xác định *bản chất* của mối liên hệ giữa giấc mơ và bệnh tật, hơn nữa, còn xác định được rằng mối liên hệ đó là một liên hệ nhân quả, thì người ta không thể nói tới những giấc mơ sinh bệnh thực thụ. Chỉ có thể nói tới những giấc mơ điềm triệu, những giấc mơ, mà theo một ý nghĩa chung, báo trước số phận của người nằm mơ, hoặc tới những giấc mơ triệu chứng, chỉ dấu hiệu đặc trưng của bệnh tật, hư giác về bản chất, v.v... Chỉ khi nào *bản chất* của mối liên hệ được xác định cũng như được tuyên bố rõ rệt là mối liên hệ *nhân quả*, thì việc nói tới những giấc mơ sinh bệnh mới thật chính đáng. Do thiếu thông tin, người ta có thể thấy rằng nhiều giấc mơ không phải là giấc mơ sinh bệnh được coi là sinh bệnh một cách sai lầm. Ngược lại, do thiếu thông tin đầy đủ về các lý thuyết nguyên thủy về giấc mơ, một số giấc mơ chắc chắn là sinh bệnh lại được coi như những giấc mơ điềm triệu vì khinh suất. Một sự nghiên cứu sâu hơn không những về mộng thức (onirisme) và các giấc mơ bản xứ, mà cả về lý thuyết nguyên thủy về giấc mơ và ảnh hưởng của nó tới tư duy, khi mơ cũng như khi tỉnh, là một trong những nhiệm vụ cấp thiết nhất của một môn tộc người học theo định hướng tâm lý học.

1966

HUYỀN GIANG

dịch từ *Các tiểu luận về tâm bệnh học tộc người đại cương* (bản tiếng Pháp)

B.P. VYSHESLAGTSEV

ĐI TÌM TÍNH CÁCH DÂN TỘC NGA

Lời giới thiệu

Bất kỳ một dân tộc nào, khi đạt đến trình độ tự ý thức, đều đặt cho mình câu hỏi: Ta là ai? *Câu hỏi bản thể luận này cũng lại thường xuất hiện mỗi khi dân tộc đứng trước những ngã ba lịch sử đòi hỏi một lựa chọn quyết định, hoặc sau những kịch phát, những cuộc cách mạng, những cơn địa chấn phơi bày trên mặt đất ngổn ngang những lớp trầm tích của tâm thức. Câu hỏi thì chỉ có một, nhưng câu trả lời thì vô số. Mỗi dân tộc, mỗi thế hệ người, mỗi nhóm xã hội người đều xuất phát từ tầm tri thức và nhu cầu của mình mà đưa ra câu trả lời phù hợp. Nhưng xét cho cùng, điều quan trọng vẫn là việc đưa ra một đáp số đúng (hoặc gần đúng). Điều này phần lớn phụ thuộc tính cách.*

Tính cách dân tộc Nga *là thế nào? Người ta có thể đi tìm tính cách một dân tộc qua những hằng số văn hóa - lịch sử của nó (như ở Việt Nam là* nông dân - nông nghiệp - xóm làng*), qua những "mặt trái của tấm huy chương" kiểu như* Người Mỹ xấu xí, Người Nhật xấu xí, Người Trung Quốc xấu xí..., *hoặc qua một hệ giá trị như yêu nước, cần cù, anh hùng, sáng tạo, lạc quan, thương người, vì nghĩa (theo Trần Văn Giàu). Khác với những con đường trên, nhà bác học Nga nổi tiếng B.P. Vysheslavtsev (trong bản báo cáo đọc tại Hội nghị do viện Đông Âu Italia tổ chức tháng 11/1923 ở La Mã, được công bố trên tạp chí* Những vấn đề triết học *tháng 6/1995) đi tìm tính cách dân tộc Nga của mình ở những giấc mơ. Con người ai cũng có ham muốn, nhu cầu, nguyện vọng nhưng không phải ham muốn nào cũng được hữu thức, một thứ "thành kiến hợp pháp", của chúng ta chấp nhận, nên nó bị đẩy lui vào tiềm thức và vô thức. Khi chúng ta ngủ, những ham muốn đó không bị canh giữ, đã thoát ra thành những giấc mơ. Nhưng ngay cả trong mơ, các ham muốn này cũng không muốn bị khám phá, nên nó phải ngụy trang thành những hình ảnh đầu Ngô mình Sở hoặc những câu chuyện huyền hoặc. Đó là đời sống tâm thần một cá thể. Còn trong đời sống một tộc người, một dân tộc, những giấc mơ tập thể được gửi gắm vào những huyền thoại, truyện cổ tích và sử thi một cách hữu thức và vô thức. Nhưng con đường vô thức thường chuyển tải được những ham muốn - giấc mơ sâu thẳm nhất, căn cốt nhất của chủ thể mơ. Bởi thế, nếu anh nói cho tôi biết anh mơ gì, tôi sẽ nói cho anh biết anh là ai. Và, B.P. Vysheslavtsev tìm thấy tính cách Nga như một "điều bí ẩn" trong truyện cổ tích và sử thi Nga, những thể loại "được tạo nên trong nhiều thế kỷ xa xưa bộc lộ tinh thần chân thực, lâu đời của dân tộc".*

Cổ tích và sử thi Nga thể hiện chân thực tính cách Nga, cả ưu điểm lẫn nhược điểm, cả niềm ước muốn lẫn nỗi sợ hãi của nó. Đầu tiên

là nỗi sợ phải làm việc cực nhọc, nỗi sợ này ở người Nga đôi khi còn lớn không kém nỗi sợ đau khổ. Bởi thế, người Nga luôn luôn đi tìm một cuộc sống khác, một vương quốc khác mà ở đó có đủ rượu nồng, dê béo tha hồ ăn bao nhiêu thì ăn mà lại chẳng phải làm gì. Để có được thứ "bánh mì vĩnh cửu" này (một thứ "niêu cơm Thạch Sanh" của Việt Nam), họ "sáng tác" ra những cuốn sách ước, những khoa học "khôn ngoan", những chú "cá măng", những con chim thần... và để có được những "công cụ" thần kỳ đó, để đến được những vương quốc xa xôi mới lạ đó, người Nga có thể hy sinh toàn bộ tài sản của mình, của láng giềng của mình, thậm chí cả xương thịt mình (như truyện chim Mogon). Ở truyện cổ tích Nga đâu đâu cũng thấy chủ nghĩa tiên tri, chủ nghĩa cứu thế và chủ nghĩa lý tưởng. Đó là sức mạnh đồng thời là chỗ yếu của tính cách Nga.

Sử thi về các tráng sĩ Nga lại cho chúng ta biết thêm một khía cạnh khác. Tráng sĩ Nga là những con người ưu tú của nhân dân. Bàn tay họ đã bảo vệ triều đình và nhà thờ, đánh bại các cuộc xâm lược của kẻ thù. Nhưng chỉ vì trong một bữa tiệc nào đó họ không được mời, thế là họ nổi giận một cách chính đáng, thế là cũng chính những bàn tay ấy lại giương cung lên bắn đổ nóc nhà thờ, phá tan cung điện mà họ từng xây dựng và bảo vệ. Sức mạnh phá hoại ở nhân dân thật khủng khiếp mỗi khi bản năng này bị đánh thức. Điều có thể thấy rõ trong các cuộc bạo loạn, thậm chí cả trong các cuộc cách mạng.

Nhưng ở tính cách Nga còn có một lòng yêu vô bờ bến đối với cái đẹp và sự thông thái. Điều này được cổ tích biểu tượng hóa thành nàng Vasilisa thông thái. Đây là cô vợ chưa cưới mà biết bao chàng trai Nga ao ước. Và truyện cổ tích cho biết, sống với nàng thì họ sẽ hạnh phúc và quên nàng thì họ sẽ bất hạnh. Lòng yêu cái đẹp Nga còn bộc lộ một tình yêu sâu sắc và buồn bã với thiên nhiên Nga

mênh mông và huyền bí, yêu những tâm hồn (trong) sáng như một "chiếc đĩa bạc" không chỉ ở những thiếu nữ Nga hiền thục, mà cả ở vũ trụ...

Tóm lại, sự bột phát, lòng yêu cái đẹp, sự thông thái, sự đau khổ, Thiên Chúa, sự thánh thiện... cũng như chủ nghĩa tiên tri, chủ nghĩa lý tưởng là những nét đậm, *những* nhịp mạnh *trong tính cách Nga. Điều này được bộc lộ một cách sâu sắc trong những sáng tác của Gogol và đặc biệt là của Dostoievski. Nhưng, nói như một cổ ngữ, rằng* Gieo hành động gặt thói quen, gieo thói quen gặt tính cách, gieo tính cách gặt số phận, *tính cách người Nga đã tạo nên số phận của nước Nga. Và lịch sử đã từng hơn một lần chứng kiến điều đó, khi những giấc mơ kia, như cổ tích đã báo trước, biến thành hiện thực.*

B.P. Vysheslavtsev còn đưa ra một khái niệm khác để mô tả, cũng là để lý giải, tính cách Nga: đó là Eros hay bản năng dục tính, bản năng sống. Và, ở đây, để làm rõ Eros[1] *Nga, tác giả đã có những so sánh thú vị. Trước hết, ông thấy có rất nhiều những tương đồng của Eros Nga và Eros Italia ở chất hoa tình (érotique). Đồng thời cả hai lại rất khác biệt với Eros Anh và Eros Đức.*

Nhưng Eros Italia cũng khác với Eros Nga. Một đằng thừa hưởng thiên tính cha, Chúa Trời, nên con đường sáng tạo đầy tự tin và vui vẻ. Cũng có khi do mệt mỏi trong sáng tạo, nên nó sa vào chủ nghĩa bi quan, đó là sự bi quan do quá dư thừa hình thức biểu hiện. Còn một đằng thì chịu ảnh hưởng thiên tính mẹ (người mẹ đáng thương của mình) nên tuy có sự khát khao sáng tạo đến vô cùng, nhưng sự sáng tạo ấy còn vô định hình, còn thiếu vắng hình thức biểu hiện, vì thế mà đôi khi chủ nghĩa hư vô trỗi dậy phủ

1 Thần tình yêu theo thần thoại Hy Lạp, được S. Freud mượn để chỉ bản năng tính dục, bản năng sống (ĐLT).

nhận tất cả, đập phá tất cả... Như vậy, nhiệm vụ của văn hóa Italia là không để cho Eros của mình nguội lạnh và khô cạn trong sự hoàn thiện hình thức, còn ở văn hóa Nga là sự tìm kiếm những hình thức cho cái Eros trẻ trung, hùng mạnh của mình. Đến đây ta có thể hiểu được tại sao đất nước Italia lại thu hút tâm hồn Nga đến như vậy. Và những nghệ sĩ Nga, mỗi khi khủng hoảng tinh thần, như Gogol chẳng hạn, đều đến cư trú và tìm sự an ủi ở Italia.

ĐỖ LAI THÚY

Nước Nga xa xôi và huyền bí... Người ta thường không hiểu và sợ hãi đất nước này. Giờ đây, nước Nga đã cho thế giới thấy một điều kỳ diệu, điều đã khiến cả thế giới xúc động, sợ hãi và khâm phục. Từ một đất nước dường như bị sỉ nhục, một đất nước phản bội và thường làm tất cả mọi người căm phẫn, nước Nga bỗng chốc đã trở nên nổi tiếng không ngờ. Tất cả mọi người đều quan tâm đến nước Nga vì đã đến lúc cần phải hiểu đất nước này. Chưa bao giờ nghệ thuật Nga, tư tưởng Nga lại trở nên được chú ý trên thế giới đến thế, và chưa bao giờ chúng lại ảnh hưởng mạnh mẽ đến văn hóa phương Tây như bây giờ. Và chúng tôi, những người con của đất nước huyền bí, ở khắp nơi trên trái đất, đang thực hiện một sứ mệnh lạ lùng; đó là liên kết với tất cả các dân tộc khác, cùng chia sẻ trách nhiệm với số phận của họ và truyền cho họ kinh nghiệm đau thương của chính mình. Nhiệm vụ của những cá nhân có tinh thần mạnh mẽ, của các dân tộc bây giờ là phá hủy các bức tường ngăn cách các quốc gia để cùng xây dựng tình đoàn kết, cùng tạo ra sự tương trợ giữa các cá nhân và các thiên tài trên trái đất này. Loài người và mỗi cá nhân chúng ta đã mệt mỏi

vì phải sống trong sự thù hận, căm ghét lẫn nhau. Bây giờ đã đến lúc cả thế giới phải huy động những tâm hồn trong sáng, huy động tất cả những ai muốn khôi phục lại *danh dự, tình yêu tổ quốc, yêu tự do*. Chúng ta phải đối mặt với những thế lực đen tối của những kẻ hám lợi, vô lương tâm và độc ác. Chúng tôi thấy được điều này không những ở đất nước chúng tôi mà còn ở khắp châu Âu (ở Italia những thế lực này đã bị kìm hãm trong một thời gian, nhưng chưa hoàn toàn bị khuất phục, chưa hoàn toàn phục tùng những nguyên tắc. Ngược lại, ở đất nước chúng tôi, những thế lực này lộng hành và sẵn sàng hủy diệt tất cả những gì chống lại chúng).

Từ những điều nghe và thấy được ở phương Tây, chúng tôi thấy dân tộc Nga, số phận nước Nga vẫn còn là điều *hoàn toàn bí ẩn* đối với châu Âu. Chúng tôi là thú vị, nhưng khó hiểu, và có lẽ chính vì khó hiểu mà chúng tôi trở nên đặc biệt thú vị. Bản thân chúng tôi cũng không hoàn toàn hiểu chính mình, và có lẽ tính chất khó hiểu, sự phi lý của những hành động và những quyết định đã tạo nên một nét đặc biệt của tính cách chúng tôi.

Tôi khẳng định rằng tính cách Nga rất kiên định và có lẽ sẽ mãi là như thế. Những sự chao đảo bất ngờ, khó tin nhất của số phận đã hé mở những chiều sâu tiềm năng sẵn có của tính cách Nga, vì thế, việc hiểu biết sâu sắc nó có thể giúp ta đọc được toàn bộ số phận của dân tộc.

Tôi sẽ kể cho các bạn nghe một câu chuyện cổ xưa nhất của Nga. Đó là sử thi Nga, một thể loại được tạo nên trong nhiều thế kỷ, là sự thể hiện tinh thần chân chính từ lâu đời của dân tộc. Tính cách con người không phải là cái gì đó rõ ràng, mạch lạc, mà ngược lại, tính cách là cái gì đó rất *bí ẩn*. Cho nên,

hiểu được tính cách không phải là điều dễ dàng và lúc nào ta cũng có thể bắt gặp những điều bất ngờ về tính cách, như mọi người thường nói: "Tôi không ngờ anh lại có thể làm việc ấy!". Tính cách có cội nguồn không phải trong những ý tưởng mạch lạc, không phải trong nội dung tri giác, mà đúng hơn là trong sức mạnh vô thức, trong lĩnh vực *tiềm thức*. Ví như, ta sẽ không thể nào biết được trong lòng đất sâu kia đang ủ những trận động đất và những vụ nổ, nếu chỉ nhìn trên bề mặt. Và điều này cũng có thể áp dụng đối với dân tộc Nga. Tất cả các nhân vật của Dostoevski đều làm mọi người sửng sốt bởi những hành động và những cơn bột phát như thế. Và cả dân tộc Nga nói chung đã làm cả thế giới phải ngạc nhiên vì những phong trào cách mạng bột phát của mình. Cần phải nói rằng cõi tiềm thức có một vị trí đặc biệt trong tâm hồn con người Nga. Người Nga thường không biết anh ta muốn gì, điều gì lôi cuốn anh ta và vì sao anh ta lại vui hay buồn.

Vậy, người Nga nhìn chung có ham muốn hay không? Có, chúng tôi có những ham muốn bất chợt và không thể đạt được, và trong chúng tôi có khát vọng cuộc sống, có Eros, nhưng chúng tôi thường không thể xác định phương hướng của sự ham muốn. Chàng ngốc Ivanushka, nhân vật đáng yêu của truyện cổ tích Nga, sau nhiều ngày nằm dài trên lò sưởi, không có lý do gì bỗng nhiên bật dậy và kêu lên: *"Các bà, các cô ơi! Hãy mở cửa cho tôi, tôi muốn đi đâu đấy, nhưng lại không biết đi đâu!"*.

Nhưng làm sao có thể thâm nhập vào tiềm thức của con người? Freud cho rằng tiềm thức mở ra trong những giấc mơ. Những giấc mơ thực chất là những ham muốn vô thức đã được ngụy trang của chúng ta. Trong giấc mơ ta thấy được

điều ta sợ hãi, điều ta khát khao, về khía cạnh này, những giấc mơ không đánh lừa ta: chúng mở ra những biểu tượng nghệ thuật của sức mạnh tiềm ẩn trong tâm hồn chúng ta.

Muốn hiểu tâm hồn dân tộc, cần phải thâm nhập vào những giấc mơ của dân tộc đó. Nhưng giấc mơ của dân tộc lại chính là sử thi, là những câu chuyện cổ tích, là thơ ca của dân tộc đó. Sự dung tục và vô luân của truyện cổ tích có thể làm cho rất nhiều người bối rối. Nhưng giấc mơ thì rất đa dạng, có những giấc mơ tầm thường, thấp hèn, xấu xa, đê tiện, có những giấc mơ cao cả, thánh thiện. Giống như truyện cổ tích của dân tộc, những giấc mơ không lựa chọn những gì đẹp nhất, cao cả nhất, điều các nhà thơ thường làm trong những bài thơ của họ, mà ngược lại, chúng rất thật, thậm chí thật trong cả sự vô liêm sỉ của mình.

Truyện cổ tích Nga cho thấy rất rõ điều mà người Nga sợ hãi, đó là sợ nghèo khó, sợ hơn nữa là lao động cực nhọc, và điều họ sợ nhất là sợ *đau khổ*. Vậy mà đau khổ dường như lại rất thích đến với anh ta, dường như chúng đến là theo lời mời chính thức của anh ta. Có một anh chàng nghèo trên đường từ nhà bạn trở về nhà mình; do bị chọc giận, anh ta cố gắng cất tiếng hát để trấn tĩnh. Anh ta hát một mình, mà lại nghe thấy hai giọng. Anh ta dừng lại và hỏi: "Đau khổ ơi, nhà ngươi đang nhại ta phải không?". Và Đau khổ trả lời: "Vâng, thưa ông chủ, chính là tôi đấy". "Nào, Đau khổ, chúng ta hãy đi cùng nhau". "Vâng, ông chủ, bây giờ tôi sẽ không rời khỏi ông nữa". Và Đau khổ đã dẫn dắt ông chủ mình đi từ đau khổ này đến đau khổ khác, từ quán rượu này đến quán rượu khác. Khi uống đến đồng xu cuối cùng, chàng trai từ chối: "Không, Đau khổ ơi, lý trí của ta, ta không còn gì để mang đi cầm nữa".

"Sao lại không còn gì? Vợ anh còn hai cái váy đấy: hãy để lại một cái, còn cái kia thì mang đi đổi rượu". Chàng trai cầm cái váy đi đổi rượu. Uống xong và anh ta nghĩ: "Chè chén là thế đấy! Đất không mảnh cắm dùi, quần áo trên người mình không còn gì và cả vợ cũng thế!".

Dostoevski tiếp tục phát triển chủ đề này. Điều rất hay ở đây là "đau khổ" ở chính trong con người: Đây không phải là số phận bên ngoài, bị khuất phục bởi sự không hiểu biết, vì lầm lạc, đây là lý trí của chính bản thân, hay đúng hơn là tính nhu nhược của chính bản thân. Và người Nga thường uống vì đau khổ nhiều hơn là vui vẻ. Thậm chí trong cả những cuộc truy hoan, sự vui vẻ của anh ta cũng dần dần đi đến giới hạn và trở thành nguồn gốc của sự phung phí về vật chất, hao mòn về tinh thần, nguồn gốc của "đau khổ".

Nhưng vẫn còn một nỗi sợ hãi trong các câu chuyện cổ tích và trong cuộc đời, một nỗi sợ còn lớn hơn sợ hãi mất mát, sợ lao động và thậm chí còn lớn hơn cả "đau khổ". Đó là nỗi sợ hãi sự tan biến của những ước mơ, nỗi sợ hãi vì bị rơi từ trên trời thẳng xuống đầm lầy. Rất nhiều truyện cổ tích viết về chủ đề này. Chúng ta thường thấy những giấc mơ dạng này: bị rơi xuống từ độ cao của một cung điện trên không trung! Và đây là những giấc mơ tiên tri đã báo trước hành động của người Nga.

Bây giờ chúng ta hãy xem những câu chuyện cổ tích mong muốn gì và những giấc mơ vô thức của tâm hồn Nga ra sao. Trước hết, đó là sự tìm kiếm "một vương quốc mới", "một vị trí tốt đẹp nhất", sự thường xuyên vươn tới cái gì đó "trên tận trời xanh". Tất nhiên, ở đây có một điểm chung cho cả thế giới huyền thoại của các dân tộc: đó là chuyến bay từ thực tế đi tới

thế giới diệu kỳ, nhưng người Nga vẫn có một cái gì đó là rất riêng, rất đặc biệt, một cái gì đó rất lạ của tâm hồn Nga, đó là tình yêu đối với những điều mới lạ trên trái đất và ngoài trái đất: "Chúng tôi đi tìm thành phố trong tương lai".

Điều kỳ lạ là tất cả mọi gam màu mong ước đều được trình bày trong truyện cổ tích Nga - từ những mong ước cao quý nhất đến những mong muốn tầm thường nhất. Chúng ta tìm thấy ở đó những ước mơ thầm kín nhất của chủ nghĩa lý tưởng, và chúng ta cũng tìm thấy trong đó "chủ nghĩa vật chất kinh tế" tầm thường dung tục nhất. Trước hết, đó chính là ước mơ về "một vương quốc mới", nơi mà sự phân phát được tiến hành thường xuyên trên nguyên tắc "theo nhu cầu cá nhân", nơi có thể ăn uống no say, nơi có "trâu nướng", có dòng sông sữa và những bờ sông làm bằng bột quả. Và điều quan trọng là ở đó con người có thể không phải làm gì cả và cứ việc thoải mái lười nhác. Truyện cổ tích về chàng ngốc Emel kể rằng anh chàng này suốt ngày ngồi trên nóc lò sưởi và nếu có ai đề nghị anh ta làm việc thì anh ta liền trả lời: "Tôi đang lười!". Nhưng anh ta lại có một con cá măng thần có thể giúp mình thực hiện được mọi ước muốn. Tất cả công việc tự hoàn thành theo lời sai bảo của cá măng. Từ câu chuyện cổ tích này đã tạo nên thành ngữ nổi tiếng "theo lời cá măng".

Truyện cổ tích về "khoa học khôn ngoan" là ví dụ điển hình của xu hướng này. Bà già đáng thương "muốn hiến con mình cho cái ngành khoa học mà không phải làm gì cũng được ăn ngon, uống say và ăn mặc đẹp". Người ta đã nhiều lần nói với bà rằng không thể có thứ khoa học như thế ở bất cứ nơi nào trên trái đất, nhưng bà không nghe. Bà bán tất cả tài sản, bán cả ngôi nhà gỗ của mình và nói với con trai: "Hãy chuẩn bị

lên đường, chúng ta sẽ đi tìm thứ "bánh mì dễ dàng". Người thầy của bộ môn khoa học khôn ngoan này không ai khác ngoài con quỷ. Và những kẻ đi tìm chiếc bánh mì dễ dàng đó đã trở thành tù nhân của con quỷ. Có một loạt các câu chuyện trong đó "khoa học khôn ngoan" không phải gì khác mà chính là thuật ăn trộm. Ở đây hạnh phúc bao giờ cũng đồng hành với lười nhác và trộm cướp. Có một tên trộm đã đạt tới trình độ mà thậm chí đến cả nhà vua cũng cần nhờ đến y để ăn trộm cô dâu cho mình. Và sau đó, khi nhà vua đã già, anh ta chiếm lại người đàn bà này của vua.

Về phương diện này, các câu chuyện cổ tích rất tàn nhẫn: chúng lật tẩy tất cả những gì ẩn kín trong tâm hồn dân tộc, trong linh hồn tập thể, lôi ra tất cả những gì xấu xa nhất. Chúng ta không quên là trộm cắp đóng vai trò hàng đầu trong tất cả các huyền thoại. Đó là con đường quỷ sứ.

Truyện cổ tích lên án sự thù địch và lòng ham muốn viển vông của xã hội. Ví dụ như một người làm thuê không công cho một lái buôn, đổi lại cuối năm anh ta có quyền "búng, véo" ông chủ. Cuối năm anh ta cho ông chủ một cái búng và ông ta lăn ra chết. Anh ta "lấy tên của người lái buôn kia, sống sung túc, tích lũy của cải, thoát khỏi nghèo khổ". Sau đó có một chủ đề thường xuyên được nhắc lại về chuyện người nông dân đã trở thành tổng trưởng, thậm chí thành vua như thế nào. Thường thường, sau những chiến công đầy nguy hiểm và khó khăn, anh ta "bình phục những vết thương rất nhanh, uống rượu thỏa thích, tổ chức tiệc mừng cho cả thiên hạ. Đến khi vua chết, anh ta bắt đầu trị vì, sống rất lâu và hạnh phúc".

Con đường công danh nhanh đến chóng mặt và thú vị của một "Martyshca". Anh ta được bố mẹ gửi vào quân đội chỉ vì không có việc làm. Anh ta tự ý bỏ trạm gác, sau đó đào ngũ và đi cướp đoạt nhà cửa, tiền bạc và những quân bài đặc biệt của người khác. Anh ta chơi thắng tất cả các tướng, thắng cả đức vua và nhận được tất cả: tiền bạc, quần áo, ngựa xe, và bằng một cái khoát tay, nhà vua nói "ta cho anh ta tất cả". Cuối cùng, anh ta trở thành cận thần của nhà vua, thành một vị tướng, và khi nhà vua vi hành sang nước khác, anh ta đã thay thế vua cai trị đất nước. Lúc này, anh ta bắt đầu thực hiện những ước mơ thầm kín nhất của mình và đồng đội.

"Và Martyshca đã làm tất cả theo ý muốn bản thân. Anh ta ra lệnh may áo ca-pốt cho lính và lấy vải dạ của nhà vua để may quân phục cho sĩ quan, tăng lương cho quân đội - người thì một rúp, người hai rúp và cho phép họ uống một cốc rượu trước mỗi bữa ăn, còn thịt bò và súp thì ăn thoải mái. Để khắp nơi trong vương quốc có sự đoàn kết, thân thiện, anh ta đã ra lệnh lấy bột mì từ những cửa hàng của vương quốc và chia đều cho mỗi người một đến hai túi to. Và thế là cả quân lính lẫn kẻ ăn mày đều cầu chúa phù hộ cho anh ta".

Không thể không nhận thấy trong anh chàng "Martyshca" này một Khlestakov của Gogol, một nhân vật bỗng chốc quyết định biến mình thành một người hùng thật sự, một vị cứu tinh của nhân loại.

Tất cả những giấc mơ huyền hoặc nực cười này của dân tộc Nga dường như là sự tiên tri. Những giấc mơ hé mở ra cái đang sống trong tâm hồn. Đó là những ước muốn thường trực, đôi khi là thầm kín và buồn bã. Và chúng ta có thể đoán trước được tương lai, cái tương lai chứa đựng điều người Nga

mong muốn hơn cả, điều người Nga mong muốn đến mất trí. Đó là nguyên nhân tại làm sao các câu chuyện cổ tích lại có tính chất tượng trưng như thế đối với số phận dân tộc Nga.

Giấc mơ của chúng ta đã được thực hiện. "Khoa học khôn ngoan" về chiếc "bánh mì dễ dàng", mà bà cụ đánh đổi cả nhà cửa và tài sản, đã trở thành hiện thực. Và người tạo ra chủ nghĩa hiện thực đó chính là "con quỷ" mà cậu bé là tù nhân, và nó dạy rằng trộm cắp không phải là trộm cắp mà là "sự tước đoạt những kẻ đi tước đoạt". "Khoa học khôn ngoan" cuối cùng đã nói cho cậu ta biết làm thế nào để lọt vào vương quốc nọ, nơi có thể ăn uống thoải mái, nơi có thể nằm trên lò sưởi và tất cả được thực hiện theo "lời cá măng", nói một cách thông tục là thì đó là nhảy vào thế giới đó một cách dũng cảm, còn nói theo ngôn ngữ nghiêm khắc của khoa học thì là: "Thực hiện một bước nhảy từ thế giới kìm kẹp sang thế giới tự do". Và rất nhiều điều khác được thực hiện trong giấc mơ này: anh nhà giàu nhận "cái búng vào trán" và lăn ra chết, anh chàng nông dân "khi vua chết đã bắt đầu cai trị đất nước". Cuối cùng anh chàng đào ngũ, con bạc bịp Martyshca đã thể hiện điều không tưởng của xã hội, nơi những người nghèo khó cũng nhận được thực phẩm từ những "cửa hàng của vương quốc".

Thực tế, về phần mình, tất cả sự thực này chỉ là một giấc mơ và đã tan biến như một giấc mơ; điều này truyện cổ tích Nga đã nhìn thấy trước. Bởi vì trong truyện cổ tích, không chỉ có mỗi sự ngu dốt mà còn có sự thông thái của nhân dân (trong đó có tất cả các mối quan hệ, các sự mâu thuẫn của tính cách Nga, và tính mâu thuẫn chính là bản chất quan trọng nhất của nó).

Từ trước đến giờ, chúng tôi mới chỉ ra cho các bạn điều đê tiện, hèn hạ trong truyện cổ tích Nga (tôi phải nói nên điều này vì sự thật của triết học và sự giản dị của con người Nga. Tính giản dị dân tộc, tự phê bình và tự phán xét đã làm nên một nét tính cách của chúng tôi. Chưa có dân tộc nào lại có thể tự mắng mỏ, vạch mặt và chế giễu mình đến mức độ đó. Hãy nhớ tới Gogol và Dostoevski. Dostoevski tin vào sự cao cả của tâm hồn Nga. Và chúng tôi cũng tin tưởng, và niềm tin của chúng tôi đáng trân trọng ở chỗ nó đã trải qua biết bao nhiêu nghi ngờ sâu sắc. Ai trong số những người Nga lại không nghi ngờ dân tộc mình về thời kỳ khủng khiếp của các cuộc cách mạng? Nói chung, tất cả các dân tộc đều đáng sợ trong các cuộc cách mạng.

Người có thể thoát ra khỏi sự thấp hèn, đê tiện chính là người thấy được sự nhỏ nhen hèn hạ của chính mình và tự chế nhạo mình. Tiếng cười chính là sự giải thoát lớn (Gogol và Tsekhov đã mang lại cho chúng ta điều này, điều luôn tồn tại trong tâm hồn và trong chuyện cổ tích Nga). Với sự hài hước thông thái, truyện cổ tích cho thấy rằng, kết cục của sự giàu có, tham lam và ghen ghét trên thế gian này là "tay trắng lại hoàn trắng tay". Nhà thơ Puskin vĩ đại của chúng ta đã đánh giá cao và làm chủ đề này của truyện cổ tích dân gian thành bất tử[1]. Truyện cổ tích cho thấy rất rõ tính thấp hèn của sự không tưởng trần thế về một thiên đường no ấm, cực điểm của những ước muốn, đỉnh cao của sự viển vông.

Ví như câu chuyện về một anh nông dân trồng được một cây đậu vươn tới tận "trời xanh". Anh ta leo lên đó và tìm

1 Đó là truyện thơ *Ông lão đánh cá và con cá vàng* rất quen thuộc ở Việt Nam (ĐLT).

thấy trên trời "một cái lò đang đỏ lửa, trong lò là ngỗng, lợn đang quay và những chiếc bánh nướng ngon chưa từng thấy, tóm lại là có tất cả những gì mong ước". Nhưng đến lúc anh ta muốn quay trở về trái đất thì lại không thể tìm thấy đường. Khi đó, anh ta tết một cái dây bằng mạng nhện, bay trong không trung và bắt đầu hạ xuống. "Hạ mãi, hạ mãi và bỗng chiếc dây bị đứt mà mặt đất thì còn rất xa, anh ta bay trong không gian, bay mãi, bay mãi và cuối cùng rơi xuống đầm lầy". Nhưng người Nga dù sao vẫn tin rằng ngay lập tức sẽ có ai đó lôi anh ta ra khỏi đầm lầy và thực sự là anh nông dân nọ đã được một con vịt đến cứu. Truyện cổ tích kết thúc bằng những lời mỉa mai như sau: "Điều kỳ diệu không phải là chuyện chàng nông dân ngã từ trên trời xuống, mà là chuyện anh ta lết ra khỏi đầm lầy như thế nào".

Ở kết cục này đáng lẽ phải xảy ra cái điều mà con người sợ hãi nhất và nghi ngờ về sự không tránh khỏi của cái chết, thế mà, anh chàng nông dân của chúng ta vẫn không vì thế mà sợ, anh ta bình thản ngồi trên đầm lầy và chờ một con vịt nào đó đến cứu.

Có thể tìm thấy rất nhiều các tình tiết như thế trong truyện cổ tích của chúng ta. Còn trong sử thi thì có một tráng sĩ ca đạt tới một sự tiên tri rất sáng suốt. Đó là câu chuyện về Ilja Murometx và cuộc cãi cọ của anh với công tước Vladimir. Ilja Murometx, một tráng sĩ yêu quý của dân tộc, xuất thân từ một gia đình nông thôn. Nếu như Nikitin Tốt bụng là đại diện của tầng lớp quý tộc Nga, thì Ilja Murometx là sự hóa thân của giai cấp nông dân, một lực lượng chủ chốt và trụ cột của nước Nga. Hơn nữa, ông ta còn là trụ cột chính và trung thành của ngai vàng và nhà thờ. Anh ta đã cứu Vladimir khỏi giặc

ngoại xâm và bao giờ cũng bảo vệ "tín ngưỡng thánh thiện" ở mọi nơi. Điều không ngờ được là sự tức giận của anh ta với Vladimir, và lạ lùng hơn, đáng ngạc nhiên hơn là những hành động của anh ta trong sự tức giận này.

Một lần, công tước Vladimir mở một "bữa tiệc danh dự" cho "các công tước, các tráng sĩ Nga", và quên không mời ông già Cozac Ilja Murometx đến dự. Ilja Murometx tất nhiên là nổi giận. Ông ta bèn giương chiếc cung lên, đặt tên vào và bắt đầu bắn... Và các bạn nghĩ ông ta đã bắn ai? "Đầu tiên ông ta bắn vào các nhà thờ, vào những thánh giá kỳ diệu và vào những nóc nhà thờ giát vàng".

Đây là cả bức tranh cách mạng Nga mà tráng sĩ ca cổ xưa đã nhìn thấy trong mơ (Ilja Murometx, tráng sĩ nông dân này là hiện thân của nông dân Nga đã cùng với lớp tiện dân xấu xa nhất, những tên nát rượu và những kẻ vô công rỗi nghề xây dựng nên nhà thờ và cả quốc gia). Bỗng nhiên anh ta bắt đầu phá đi tất cả những gì anh ta cho là thiêng liêng, phá đi cái mà anh ta đã phụng sự và bảo vệ trong suốt cả cuộc đời mình. Nguyên nhân tất cả chỉ vì một sự tức giận *chính đáng* nào đó, ở đây là do tráng sĩ nông dân kia đã không được mời đến dự một bữa tiệc của công tước. Nông dân Nga không được tham dự vào nền văn hóa quý tộc, mặc dù là đã bảo vệ nó khỏi giặc ngoại xâm và cùng đi lễ trong một nhà thờ. (Họ không được hưởng văn hóa tiệc tùng, mặc dù cuộc sống của tầng lớp quý tộc Nga hàng nhiều thế kỷ là tiệc tùng triền miên và hoành tráng hơn so với tiệc tùng của quý tộc châu Âu).

Ở đây, có thể nhìn thấy rõ toàn bộ tính cách Nga: có sự không công bằng, nhưng phản ứng hoàn toàn không ai ngờ tới và mang tính tự phát. Đây không phải là cuộc cách mạng

Đông Tây vì quyền lợi và vì xây dựng cuộc sống mới, đây là chủ nghĩa hư vô tự phát, phá hủy tất cả những gì mà tâm hồn dân tộc tôn sùng trong chốc lát và hoàn toàn nhận thức được tội lỗi của mình. Đây không phải là khôi phục lại sự công bằng bị phá hủy, mà là "sự thù địch thế giới", nơi có sự bất công tồn tại. "Sự thù địch thế giới" này có trong cuộc truy hoan, trong những người Nga mất trí, trong các anh chàng Nga ngốc nghếch và trong sự phủ nhận văn hóa một cách hư vô của Tolstoi và cuối cùng là trong chủ nghĩa hư vô cộng đồng.

Giấc mơ tiên tri của tráng sĩ ca đã kết thúc có hậu hơn là cuộc cách mạng Nga. Vladimir nhìn thấy, sợ hãi và hiểu rằng "tai họa không tránh khỏi đã tới". Ông bèn tổ chức bữa tiệc khác dành riêng cho "ông già Cozac Ilja Murometx". Công tước cử Nikitin Tốt bụng, một tráng sĩ Nga xuất thân quý tộc, thực hiện nhiệm vụ ngoại giao này. Chỉ có Nikitin mới có thể thuyết phục được Ilja Murometx. Và bây giờ thì Ilja Murometx được ngồi vào chỗ quan trọng nhất và họ bắt đầu thết đãi ông. Ông nói với Vladimir rằng ông đến đây tất nhiên chỉ vì Tốt bụng, "người anh em kết nghĩa" của mình.

Chế độ quân chủ Nga đã không hiểu được sự cảnh báo tiên tri này, điều được nói đến rất rõ ràng trong sử thi tráng sĩ ca Nga và đã không cử Tốt bụng đi mời "người anh em viễn chinh thập tự quân", tráng sĩ nông dân Nga, đến bữa tiệc quý tộc, mặc dù bản thân Tốt bụng thường nói cho công tước về việc cần thiết phải mời. Ngược lại, nhân vật Tốt bụng còn bị công tước không ưa vì những lời khuyên trái ý này.

Sự thông thái của sử thi là thế đó, lý trí bản năng của dân tộc nói lên trong đó những gì nó ham muốn hay những gì nó

sợ hãi. Trong sức mạnh tiềm thức này có tất cả quá khứ và tương lai. Chẳng lẽ bạn không nhận thấy là với con người thường xảy ra cái điều mà anh ta mong muốn nhất hay là sợ hãi nhất hay sao?

Sự đúng đắn của ý nghĩa này được hé mở trong số phận của một tráng sĩ Nga khác: Vaski Buslaev. Anh ta là hiện thân của chủ nghĩa hư vô tự phát, của sự càn bậy và tự ý. Anh ta tự coi mình là người theo chủ nghĩa vô thần, hoàn toàn không tin vào "những giấc mơ và cũng không tin vào điều gì hết". Anh ta coi tự do dân chủ như là sự tuỳ tiện, muốn làm gì thì làm. Anh ta đã làm cả thành phố Novgorod phải sợ hãi bởi sự càn quấy của mình: thường xuyên đánh đập một ai đó, tổ chức các bữa tiệc, giết những người khách đến dự và quẳng xác họ ra ngoài cổng. Cái chết của anh ta mới tuyệt vời làm sao. Anh ta gặp trên đường một cái sọ người và lấy chân đá nó ra vệ đường. Cái sọ lên tiếng: "Tại sao nhà ngươi lại đá ta đi? Ta khi còn trẻ cũng chẳng kém gì nhà ngươi đâu!" Và sọ báo cho anh ta biết trước về cái chết của anh ta. Sọ người là sự gợi nhắc đến cái chết, đến sự hủy diệt mọi sức mạnh trên trái đất và sự tự ý. Sự sợ hãi ngấm ngầm đã dấy lên trong lòng anh ta. Gặp một hòn đá dài có dòng chữ: "Nếu ai nghịch hòn đá này hoặc nhảy dọc theo hòn đá thì sẽ bị nó đè bẹp", Vaski Buslaev không tin. Cả toán người của anh ta bắt đầu nghịch hòn đá. Họ nhảy ngang qua hòn đá, nhưng không một ai dám nhảy dọc hòn đá. Vaski Buslaev tất nhiên không chịu nổi sự cấm kỵ bí ẩn này, tính tự ý khiến anh ta lấy đà và nhảy dọc theo hòn đá. "Mới chỉ nhảy được có một phần tư" thế mà "anh ta đã bị hòn đá đè xuống dưới". Thế là đã xảy ra cái điều mà anh ta ngấm ngầm sợ hãi. Trong bất cứ sự tự ý nào cũng có nỗi sợ hãi từ tiềm thức: bỗng nhiên điều đó xảy ra! Và nỗi sợ hãi này bao giờ cũng được biện bạch.

Những hình ảnh, hình tượng mà chúng ta xem xét từ trước đến giờ hoàn toàn không phải đỉnh cao của sự sáng tạo dân tộc, tuyệt đích của cánh bay viễn tưởng. Chuyến bay này bao giờ cũng hướng vào "một thế giới khác", vào "một quốc gia khác", vào "những vùng đất khác", "xa tít tận trời xanh", đến cùng trời cuối đất, nơi "mặt trời đỏ mọc lên từ biển xanh", đến "đất nước nơi mặt trời qua đêm". Nó để lại thật xa phía dưới tất cả những gì thường nhật và để lại cả những giấc mơ về sự no đủ và tất cả sự không tưởng về bầu trời béo bở. Truyện cổ tích chế nhạo tất cả những điều này, chuyến bay của nó không hướng tới đây, đây không phải là giấc mơ đẹp nhất của nó. "Đất nước khác" xa xôi vô cùng, muốn tới đó phải bay trên cánh đại bàng, trên cánh chim Mogon, hay trên cánh của gió. Và chuyến bay này không những không mang lại lợi ích trần thế, mà ngược lại phải hy sinh tất cả vì nó. Người nông dân mang con đại bàng bị thương về nhà, nuôi nó trong vòng ba năm... Đại bàng nhiều lần cố gắng gượng dậy nhưng không thể. Người nông dân tiếp tục chữa trị cho đại bàng, cho nó ăn hết cả đàn gia súc của mình, sau đó lại còn đi vay gia súc của những người khác để nó ăn. Tất cả gia đình anh ta đều lo lắng và cuối cùng anh ta hoàn toàn khánh kiệt. Nhưng lúc này đại bàng đã khỏi và nói với người nông dân: "Đã đến lúc chúng ta phải tính toán với nhau, hãy ngồi lên lưng tôi", và thế là đại bàng bay qua biển xanh và chỉ cho người nông dân thấy anh ta đang ở độ cao nào khi "biển chỉ còn nhỏ xíu như một bánh xe"...

Ivan Txarevits bay đến tận cùng thế giới trên con chim Mogon, anh ta chuẩn bị rất nhiều lương thực, nhưng con chim đã ăn hết. Khi đó anh ta buộc phải cho chim ăn *thịt từ cơ thể của mình*. Khi chưa có sự hy sinh này, con chim lúc nào

cũng dọa thả anh ta xuống mặt đất, vào rừng rậm hay xuống đầm lầy.

Ivan Txarevits bay đến tận cùng thế giới để làm gì? Anh ta đi tìm cô dâu, "một người đẹp tuyệt trần", còn theo các truyện cổ tích khác thì đó là nàng "Vasilisa Thông thái". Ước mơ đẹp nhất của truyện cổ tích Nga là thế đó. Về cô dâu này, truyện cổ tích đã viết như sau: "Cô cười ra hoa và khóc ra ngọc". Rất khó có thể tìm được, rất khó có thể bắt cóc được cô, và cùng với điều này là vấn đề của cuộc sống: đoạt được cô ấy rồi, thì có hạnh phúc, nếu không thì sẽ là cái chết đời đời.

Đây là dạng thần thoại bí ẩn về Eros và Psikheja (Tâm thần, tâm thức). Ivan Txarevits với những chuyến bay vĩnh cửu và ước muốn vô tận, đó là Eros. Cũng như Eros Lý tưởng, anh ta đã thoát ra khỏi sự nghèo khó trần gian và ham muốn có được sự thông thái và sắc đẹp tuyệt trần. Vasilisa Thông thái là như thế: cô ta đẹp, thông thái tuyệt đỉnh và thật tuyệt vời vì cô có sắc đẹp sáng tạo ra thế giới. Tất cả các loài vật đều phục tùng cô: theo lệnh của cô, các chú kiến tuốt những bông lúa, các chú ong đắp nhà thờ bằng sáp, con người thì xây những chiếc cầu bằng vàng và những cung điện nguy nga. Tâm thức Nga gắn với lòng yêu thiên nhiên, và nó dạy con người cách xây dựng cuộc sống, cách sáng tạo ra cái đẹp.

Khi Ivan Txarevits ở với Vasilisa Thông thái, chàng không gặp bất kỳ một khó khăn gì trong cuộc sống, cô giúp chàng thoát khỏi mọi tai họa của cuộc sống. Tai họa thật sự sẽ đến *nếu chàng quên mất người vợ sắp cưới của mình*. Một hôm Ivan Txarevits bắt đầu cảm thấy buồn, chàng muốn trở về nhà, trở về trái đất, trở về cuộc sống bình thường. "Tại sao chàng buồn thế?" vợ chưa cưới của chàng hỏi. "Ôi Vasilisa, ta nhớ cha,

nhớ mẹ, ta muốn trở lại nước Nga thiêng liêng". Và cô nói: "Thế là tai họa đã đến". Cô biết rằng, khi trở về nhà chàng sẽ quên cô và vì thế đã dặn dò cẩn thận để khi gặp người thân chàng không được hôn ai, kể cả bố, mẹ, chị, em, vì bất cứ một nụ hôn trần thế nào cũng làm cho chàng quên nàng.

Khi trở về nhà, bố mẹ nhìn thấy chàng và họ bắt đầu ôm hôn, vuốt ve chàng. Vì quá mừng rỡ, chàng đã quên mất nàng Vasilisa, quên tất cả và thậm chí còn chuẩn bị cưới người khác làm vợ. Bỗng chàng nhìn thấy hai con chim bồ câu từ đâu bay đến gõ vào cửa sổ phòng chàng, chàng chợt nhớ tới nàng, bèn vất bỏ tất cả và trở về với người yêu tuyệt vời của mình.

Còn có một truyện cổ tích khác, có lẽ là thơ mộng nhất, đã thể hiện bản chất tâm hồn Nga, tâm thức Nga, đó là truyện về "Chiếc đĩa bằng bạc và trái táo chín mọng". Một cô bé ngốc nghếch tên là Sandrilona chăm chỉ làm việc cho các chị của mình mà vẫn bị các chị bắt nạt. Cô bắt được một chiếc đĩa bằng bạc và trái táo chín mọng đẹp đến nỗi các chị cô bắt đầu ghen tỵ với cô. Họ đã tống cô vào rừng và giết cô. Trên nấm mộ cô mọc lên một cây sậy, một người chăn cừu đi ngang qua thấy đẹp bèn lấy làm sáo. Anh ta thổi và cây sáo, bằng giọng nói của người, đã kể cho mọi người nghe toàn bộ câu chuyện. Người cha đã xin nước hồi sinh của nhà vua, làm cô gái sống lại và sau đó dẫn các con đến trình vua. Vua nhìn thấy ba cô con gái: "Hai cô chị thì bị trói tay, còn cô con gái thứ ba thì như một bông hoa mùa xuân, đôi mắt màu thiên đường, mặt rạng ngời như ánh bình minh, nước mắt cô chảy xuống như những hạt ngọc". Và cô đã cho vua thấy những điều kỳ diệu: trong chiếc đĩa bạc, ông nhìn thấy vương quốc của mình với những thành phố, những chiếc tàu và cả thế giới. "Quả táo lăn

trong chiếc đĩa bạc, trong đĩa cả bầu trời trở thành tuyệt đẹp, mặt trời xoay quanh, những ngôi sao thì múa vòng tròn. Nhà vua ngạc nhiên vì những điều kỳ diệu đó, còn người đẹp thì quỳ xuống và khóc lóc thảm thiết, xin vua tha tội: "Thưa đức vua, cô nói, hãy cầm lấy chiếc đĩa bạc và trái táo chín mọng của tôi và tha thứ cho các chị tôi, hãy vì tôi mà không giết các chị ấy".

Thế "chiếc đĩa bạc" mà vì nó các chị cô ghen ghét và trong đó nhà vua nhìn thấy tất cả vẻ đẹp của thế giới là cái gì? Đây chính là chiếc gương bằng bạc trong đó phản ánh cả thế giới. Nhưng "chiếc gương của thế giới" chính là tâm hồn, như Leibnitz[1] đã định nghĩa. Và trong tâm hồn này không phản ánh những điều thấp hèn mà phản ánh vẻ đẹp của vũ trụ, những vì tinh tú và những ngôi sao múa quay vòng. Tâm hồn biết nhìn thấy cái đẹp này là tài sản quý báu duy nhất của cô gái, điều mà các chị của cô phải ghen tỵ. Cô không tức giận cũng như không trả thù vì tâm hồn cô cao đẹp, cô yêu cả thế giới và chỉ có lòng khoan dung.

Cô đã sẵn sàng trao cho nhà vua báu vật duy nhất của mình, tâm hồn mình. Những nhà văn lớn nhất của chúng ta như Puskin, Dostoevski và thậm chí Tolstoi đã rất thích câu chuyên này. Tôn giáo và triết học của chúng ta cũng hướng tới điều này. Đây cũng chính là điều mong muốn của Dostoevski được gửi vào hình tượng Zosima và công tước Myskin, đây chính là cái mà Soloviev gọi là "sự thống nhất chính diện". Và điều này hoàn toàn mang tính dân tộc vì truyện cổ tích dân gian đơn giản nhất đã nói lên điều này. Trong đó chúng

1 Wilhelm Leibniz (1646 - 1716), nhà triết học và toán học Đức. Tác phẩm của ông có ảnh hưởng rất lớn đến các ngành khoa học.

tôi thấy cả một Eros Nga trên mọi nẻo đường thấp hèn và cao cả của nó, đều thể hiện rõ tất cả những gì chúng tôi yêu quý, những gì chúng tôi hướng tới, những gì chúng tôi ghê tởm.

Ivan Txarevits đã tìm thấy tình yêu của Vasilisa, đó chính là Eros Nga, luôn hướng tới sự thông thái và cái đẹp.

Nhưng sự thông thái và vẻ đẹp trong cái nhìn của người Nga phải được hiểu không phải là ý niệm trừu tượng của Platon bị tách lìa và xa lạ với thế giới, cũng không phải là lý tưởng vĩnh viễn không bao giờ đạt được, mà là sự thông thái và vẻ đẹp cụ thể được thể hiện trong vũ trụ, trong thiên nhiên và trong tâm hồn.

Dostoevski nói rằng "Cái đẹp cứu chuộc thế giới". Thế giới này được cứu rỗi và được cải tạo bởi cái đẹp đã tạo nên tình yêu của Ivan Txarevits, và trong đó vị trí đầu tiên thuộc về tâm hồn trong sáng và rất con người của tâm thức Nga. Dostoevski cố gắng thể hiện rằng đỉnh cao của Tình yêu Thiên Chúa chính là tình cảm của sự hòa hợp thế giới. Không phải bất cứ tâm hồn nào cũng phản ánh, cũng chứa đựng điều đó. Ông cố gắng thể hiện vẻ đẹp của tâm hồn Nga thông qua nhân vật Zosima và công tước Myskin. "Hãy nhìn đứa trẻ, hãy nhìn bình minh của trời đất, hãy nhìn xem cỏ mọc ra sao, hãy nhìn vào những đôi mắt đang nhìn bạn và yêu quý bạn..." Trong những lời này của công tước Myskin, Tình yêu Thiên Chúa trở thành tình yêu vũ trụ như của Phrant'xiska Asizski.

Trong mối thiện cảm này, điều kỳ diệu là sự kết hợp giữa thời điểm thẩm mỹ với thẩm mỹ: sự vụ lợi tham lam và sự cô lập ích kỷ độc ác trong tâm hồn bị gạt bỏ ra khỏi thế giới của sự tồn tại hữu hạn và bước lên đỉnh cao của sự vĩnh cửu,

nơi có sự đoàn kết của tất cả con người và sinh vật, nơi sản sinh ra vẻ đẹp chân chính. Tất cả mọi người đều gắn bó với nhau, tất cả đều có trách nhiệm với mọi sinh linh trong thế giới này. Sự tồn tại cô lập có nghĩa là ảo giác, có nghĩa là cái chết. Một thực tế chân chính, đầy đủ, và vĩnh cửu là *sự thống nhất chính diện*. V. Soloviev[1] cho rằng đây là một tư tưởng rất được ưa chuộng của triết học chúng ta. Sự hòa hợp thế giới này như là sự thống nhất của vẻ đẹp, chân lý, điều thiện.

Sự thù địch, bất hòa với chúng ta không chỉ là sự vi phạm quy luật và bổn phận, mà còn là sự xúc phạm vũ trụ, vẻ đẹp và sư hòa hợp tình yêu. Dostoevski vì thế đã nói "Cái đẹp cứu chuộc thế giới", vẻ đẹp khơi dậy sự thán phục và con người yêu vẻ đẹp một cách tự do, theo sự cảm thụ tự nhiên của trái tim, theo chính Eros. Bất cứ một Eros nào cuối cùng cũng chính là linh cảm của sự hòa hợp toàn diện.

Tuy nhiên, sự hòa hợp toàn diện, sự thống nhất chính diện không phải là sự đồng nhất với Chúa Trời, với sự tuyệt đối. Chúa Trời là nguồn gốc chưa từng thấy, bí ẩn, không với tới được. Ở đây có sự khác biệt về quan điểm với thuyết phiếm thần mà Dzhordano Bruno ủng hộ. Để nhấn mạnh sự khác biệt này, V. Soloviev đã đưa ra khái niệm Sophija, hay *"Sự anh minh của Chúa Trời"*. Chính Soloviev dường như đã đem lòng yêu mến Sophija, yêu mến vẻ đẹp rất phụ nữ và yêu mến "nữ tính vĩnh cửu" này. Đối với ông đó là Tâm thức, là "Tâm hồn thế giới".

---

1 V. Soloviev (1853 - 1900), nhà triết học tôn giáo, nhà nghiên cứu văn học, thi sĩ Nga. Tác phẩm của ông đã được Phạm Vĩnh Cư dịch một phần sang tiếng Việt (V. Soloviev, *Siêu lý tình yêu*, Nxb Văn hóa Thông tin, 2005).

Tại sao lại có "nữ tính" trong tác phẩm của Dostoievski? Bởi vì nó là điểm khởi đầu hấp thụ, nó thụ động, nó cống hiến cho sức mạnh Chúa Trời và phản ánh bộ mặt của Chúa Trời.

Tại sao lại là "Tâm hồn thế giới?" Vì chỉ có tâm hồn mới có thể phản ánh một cách rõ nét bộ mặt Chúa Trời, chứ không phải là vật chất. Chỉ có thể thông qua tâm hồn thì vật chất mới có thể trở nên tuyệt vời, mới có thể "có hồn được". Nhưng thiên nhiên nói chung không phải là vật chất vô hồn mà là hữu hồn.

"Thiên nhiên không phải là cánh hoa vô hồn", như nhà thơ Tjuchev[1] của chúng ta đã từng nói. Leibnitz đã đúng khi cho rằng không có gì là chết, là máy móc, tất cả đều có tổ chức, có hồn và đều có sự hòa hợp về tâm hồn.

Chúng ta có được sự thống nhất chính diện, vẻ đẹp vũ trụ, nữ tính, có hồn như thế đó. Vẻ đẹp này hàm chứa trong mình một cái gì đó cực kỳ to lớn và một cái gì đó cực kỳ nhỏ bé, có sự hài hòa của ánh thái dương và những bông hoa trần thế.

"Vasilisa Thông thái" huyền bí và "sắc đẹp tuyệt trần" là thế đó. Rất ít người có thể hiểu được khát vọng này của truyện cổ tích, thơ, triết học Nga một cách sâu sắc như ngời Italia, bởi vì tâm hồn Italia hiểu được tình yêu đối với nữ tính trong sáng của Dante, tình yêu vĩnh cửu đối với Dzhordano Bruno vĩ đại và tình yêu đối với Phrant'xiska Asizski.

Như các bạn đã thấy, chúng tôi vĩnh viễn vẫn cứ hướng tới "những đất nước xa xôi" để đi tìm "sắc đẹp tuyệt trần". Và dĩ nhiên, một trong những đất nước tuyệt trần nhất là Italia.

---

1 F.I. Tiatchev (1830 - 1873), nhà thơ Nga vĩ đại, nhưng thơ triết học của ông còn chưa được công chúng tiếp nhận.

Có một thứ khiến chúng ta gần gũi nhau hơn (mặc dù có những điểm bất đồng), đó là Eros. Nền văn hóa Latinh của các bạn là văn hóa hoa tình theo đúng nghĩa mà Platon đã đưa ra. Tình yêu và sắc đẹp đã giúp Dante vượt qua địa ngục và luyện ngục của văn hóa hoa tình để đến được thiên đường. Platon đã coi Eros như sự sinh hạ và sự sáng tạo trong cái đẹp. Nền văn hóa hoa tình này đã tạo ra tình yêu đối với cuộc sống, đối với thế giới và lý tưởng. Nền văn hóa Anh và Đức thì không thể gọi là hoa tình, nó tạo ra ý thức về nghĩa vụ, sự phụng sự, sám hối. Các nhà thờ Gotic rất khắc nghiệt, cô tịch và trong đó không có sự tôn thờ Cái Đẹp, Đức Mẹ và không có sự tôn thờ Nữ tính kỳ diệu. Âm nhạc cổ điển Đức rất cao quý nhưng không hoa tình. Ngược lại, trong giọng hát của ca sĩ Italia bao giờ ta cũng thấy tiếng gọi của Eros, thấy được vẻ đẹp của giai điệu, sự rạo rực của cuộc sống và tình yêu. Trên khắp thế giới này, hát như thế chỉ có chúng tôi, những người Nga. Có lẽ chúng tôi hát không hay được như thế, nhưng dù sao cũng chung một phong cách đó.

Trong các thể loại nghệ thuật của chúng tôi như âm nhạc, thơ ca và cả trong điệu múa cũng có Eros. Chúng tôi sáng tác không vì nghĩa vụ, mà vì sự cuốn hút, vì tình yêu và cái đẹp.

Ở đây có sự giống nhau và cũng có sự khác nhau giữa chúng tôi và các bạn. Eros của chúng tôi khát khao vô hạn và bản thân cũng thế, vô định hình, trầm lắng, vô biên giới. Còn Eros của các bạn thực hiện con đường đi lên của sáng tạo một cách vui vẻ và tự tin. Có thể nói rằng nó đã được thừa hưởng thiên tính của người cha của mình, của Chúa Trời, của sự phong phú, cho nên nó có được tất cả quà tặng của Số phận. Có thể, đôi khi nó phải trải qua sự mệt mỏi trong sáng tạo,

nỗi buồn và chủ nghĩa bi quan, nhưng đây chỉ là do sự quá dư thừa các hình thái khác nhau. Nó không bị buồn vì tính vô định hình, không biết đến những suy sụp, những phiêu bạt, những trận phá hủy vốn là đặc tính của Eros Nga đã được thừa hưởng từ người mẹ đáng thương của mình. Sự bất hòa của cuộc sống dẫn chúng tôi đến thất vọng, và khi chủ nghĩa hư vô trỗi dậy khiến chúng tôi bắt đầu phá hủy tất cả, phủ nhận tất cả, còn khi chúng tôi thánh thiện thì tiếp nhận và yêu quý tất cả, muốn khôi phục, cứu rỗi và cải tạo tất cả.

Chúng tôi và các bạn có những nhiệm vụ đối kháng nhau: nhiệm vụ của các bạn là không để cho Eros nguội lạnh và khô cứng trong sự hoàn thiện các hình thái tuyệt vời, còn nhiệm vụ của chúng tôi là tìm hình thái cho Eros còn chưa có hệ thống của chúng tôi, tìm ra tâm điểm, tìm ra sự tự chủ cho mình.

Chúng tôi khao khát có được những hình thái tuyệt vời và hơn ai hết, chúng tôi biết cách yêu chúng. Đây cũng là lý do tại sao chúng tôi yêu đất nước Italia đến thế.

1923

THIỆU BÍCH HƯỜNG

dịch từ nguyên bản tiếng Nga

V.A. PRONNIKOV và I.D. LADANOV

TÍNH CÁCH NHẬT

Lời giới thiệu

Nhật Bản là một quốc gia thuộc khu vực Đông Á, chịu ảnh hưởng nhiều của nền văn minh Trung Hoa. Như vậy, Nhật Bản có nhiều điểm chung với Việt Nam. Nhưng đường đi trong quá khứ cũng như hiện tại của Nhật thật khác với Việt Nam. Những thành tựu phát triển kinh tế và khoa học kỹ thuật của Nhật thật đáng để người ta phải nể phục. Những thành công đó hẳn là có nguồn gốc sâu xa từ văn hóa, từ tính cách dân tộc của người Nhật. Bởi thế, giới thiệu Tính cách Nhật *là đưa ra một tấm gương để chúng ta có điều kiện nhìn lại mình rõ hơn. Trích đoạn này tuyển từ cuốn* Người Nhật *(Khảo luận tâm lý dân tộc) của hai nhà nghiên cứu Xô Viết V.A. Pronnikov và I.D. Ladanov do Nhà xuất bản Khoa học ấn hành*

(lần thứ 2) tại Moskva năm 1985, được Nhà xuất bản Tổng hợp Hậu Giang dịch in năm 1988.

ĐỖ LAI THÚY

Tính cách dân tộc là một thực tại khách quan và nó bộc lộ dưới dạng: hệ đặc tính đặc trưng. F. Engels đã nhận thấy, chẳng hạn, người Anh có óc thực dụng, tính kinh nghiệm và tính hình thức. K. Marx nêu bật tính trào phúng tiêu biểu của người Anh cổ. Luận điểm của I.P. Pavlov liệt tính cách vào các hiện tượng tâm lý học đại cương đã được vận dụng để tìm hiểu tính cách dân tộc. I.P. Pavlov đã từng nói: "Nếu các bạn hình dung những đặc điểm cá biệt một cách hoàn toàn riêng lẻ thì đương nhiên các bạn không xác định được tính cách, cần phải nắm lấy hệ đặc tính và phân tích xem trong hệ ấy những đặc tính nào nổi bật nhất, những đặc tính nào chỉ bộc lộ sơ sơ, những đặc tính nào bị lấn át, v.v..."[1].

Dựa vào luận điểm phương pháp luận ấy, đồng thời sử dụng các nguồn tư liệu văn học, các ý kiến của mọi người, thời gian dài tiếp xúc với người Nhật cùng những quan sát riêng, chúng tôi đã tạo nên khái niệm về hệ đặc tính trong tính cách dân tộc Nhật. Trong công trình nghiên cứu của chúng tôi, những đặc điểm của tính cách dân tộc được phân loại theo nguyên tắc "cộng đồng tộc người - nhóm người - cá nhân". Đây là cách đã được chấp nhận trong môn tâm lý học xã hội.

Theo chúng tôi, trong tính cách người Nhật nổi bật:

---

1 Chuyển dẫn từ E.V. Zavadskaja, *Văn hóa phương Đông trong thế giới phương Tây ngày nay*, Moskva, 1977 (tiếng Nga).

a. Những đặc điểm toàn dân tộc: yêu lao động, óc thẩm mỹ phát triển mạnh, yêu thiên nhiên, trung thành với các truyền thống, thích học tập vay mượn, tính vị chủng, óc thực dụng;

b. Những đặc điểm hành vi của nhóm người: tính kỷ luật, trung thành với bậc quyền uy, ý thức nghĩa vụ;

c. Những đặc điểm trong cuộc sống thường ngày: lịch sự, đúng hẹn, tự chủ, tiết kiệm, ham học hỏi.

NHỮNG ĐẶC ĐIỂM TOÀN DÂN TỘC

Yêu lao động và nhiệt tình trong mọi lĩnh vực hoạt động lao động là đặc điểm quan trọng nhất trong tính cách dân tộc Nhật. Nói vậy, chúng tôi không có ý khẳng định rằng người Đức, người Mỹ, người Anh chẳng hạn kém yêu lao động hơn. Nhưng lòng yêu lao động của người Đức hoàn toàn khác. Người Đức lao động điều độ, tằn tiện; mọi thứ đều được họ trù tính đâu ra đấy. Người Nhật lao động quên mình, hứng thú. Họ thể hiện cái mỹ cảm vốn có của mình cả trong quá trình lao động.

Trong tiếng Nhật có một từ đặc biệt là *furyu* (phong lưu). Từ này gồm hai chữ tượng hình *fu* là gió, *ryu* là nước chảy. Khái niệm "gió và nước chảy" diễn đạt mỹ cảm. Theo nhà văn Nhật Tetsuzo Tanikawa, mỹ cảm là tính cách cốt lõi của dân tộc Nhật. Đó chính là cái đặc điểm căn bản nhất mà tất cả những đặc điểm còn lại đều tập hợp xung quanh[1].

1 E.G. Spalvin, *Tư tưởng Khổng giáo trong đạo lý của nhân dân Nhật*, Vladivostok, 1913 (tiếng Nga).

T. Tanikawa viết: mọi người đều biết rằng mỗi gia đình Nhật, dù nghèo đến đâu, bao giờ cũng có một chậu cây và một bức tứ bình treo ở *tôkonoma* (trang thờ). Ngay trên mảnh đất nhỏ xíu thế nào cũng phải có một khoảnh vườn con con. Ở khoảnh vườn ấy thường có mấy cây xanh, một trụ đèn bằng đá, một rẻo đất phủ rêu. Ta có thể bắt gặp các khoảnh vườn như vậy tại nhiều nơi trong thành phố lớn ở Nhật. Nếu có điều kiện, mỗi gia đình Nhật Bản đều có một khoảnh vườn con con như vậy và chăm sóc nó rất kỹ lưỡng.

Ai cũng biết rằng ở tuổi 50 hoặc ngoài 50 một chút, người Nhật đã sớm muốn lánh xa công việc làm ăn để đắm chìm trong cái thú thưởng ngoạn thiên nhiên: cây cỏ, lá hoa, chim chóc, gió trăng, theo đúng *furyu*. T. Tanikawa nhấn mạnh rằng tất cả những cái gì gắn liền với nước Nhật trong khái niệm của người nước ngoài - dạy cho đàn bà biết nghệ thuật trưng hoa, nghệ thuật trà nghi và làm thơ, dạy đàn ông võ nghệ - đều liên quan đến *furyu*[1].

Môn đấu kiếm ở Nhật Bản gọi là *kendo* (kiếm đạo), nghệ thuật bắn cung ở Nhật Bản còn gọi là *kyudo* (cung đạo). Chữ *đạo* ở đây, không phải là cái lối đi bình thường, mà là Đạo luật duy nhất, là con đường duy nhất của mọi vật. Kiếm đạo" và "cung đạo", sau khi mang một ý nghĩa triết học sâu sắc trong ý thức người Nhật, đã được nâng lên hàng nghệ thuật đáp ứng được những đòi hỏi của cái đẹp. Do vậy, chẳng hạn, mục đích chính của người bắn cung không phải là bắn trúng đích, mà là nắm vững chính cái nghệ thuật bắn cung. Khi người bắn cung nắm vững đến mức hoàn thiện từng động tác của mình, khi anh ta thoát ra khỏi cái ý muốn thường ám ảnh là

1 Tanikawa Tetsuzo, "Tâm hồn Nhật", *Bình luận phương Đông*, N⁰ 1, 1939.

phải bắn trúng đích thì mũi tên sẽ tự lao tới đích. Điều đó cũng hoàn toàn đúng với *karate, judo, aikido*. Các chuẩn tắc thẩm mỹ nói chung, ở mức độ lớn, đang quy định triết lý sống của người Nhật và thị hiếu nghệ thuật xuyên suốt toàn bộ nếp sống của họ.

Mỹ cảm đã được phát triển suốt nhiều thế kỷ ở Nhật, dần dần biến thành một thứ thờ phụng tôn giáo đối với cái đẹp và sự thờ phụng này phổ biến trong mọi tầng lớp dân chúng.

Từ xưa, khi dạy viết chữ tượng hình, người Nhật đưa ra hai đòi hỏi ngang nhau: vừa đúng lại vừa đẹp. Điều này luyện cho người Nhật từ bé đã có một thói quen thẩm mỹ vững vàng. Hệ thống chữ tượng hình phức tạp, đòi hỏi các đường nét phải chính xác đến độ hoàn mỹ. Vẻ đẹp và sức diễn cảm của nó chỉ đạt được bằng nỗ lực sáng tạo tình cảm mà thôi. Tất nhiên, viết lại các chữ tượng hình được coi là một việc có tính chất mỹ học.

Trong tiếng Nhật có các khái niệm mỹ học *hanami* là ngắm hoa, *tsukimi* là ngắm trăng và *yukimi* là ngắm tuyết... Các khái niệm này thể hiện một bộ phận quan trọng trong cuộc sống thường ngày của người Nhật.

Truyền thống thờ phụng cái đẹp được truyền từ thế hệ này qua thế hệ khác. Nó ảnh hưởng trong mọi việc, nó biểu hiện trong tình cảm, lời nói và hành vi. Chính người Nhật cũng cho rằng ý thức đặc biệt đối với cái đẹp vốn có ở họ là thứ tài sản dân tộc mà người nước ngoài chỉ có thể khâm phục mà thôi.

Khả năng lĩnh hội cao đối với cái đẹp làm cho người Nhật hết sức đa cảm. Họ vốn quen nhìn mọi chuyện theo quan

điểm xúc cảm của riêng mình, kể cả khi mục tiêu được đặt ra chỉ có thể đạt bằng một thái độ tỉnh táo, khách quan. Tất nhiên, tình yêu đối với cái đẹp vốn có ở tất cả các dân tộc, nhưng ở người Nhật, đó là bộ phận không thể tách rời của truyền thống dân tộc.

Nhìn chung, truyền thống, hay nói đúng hơn là tính truyền thống, đã ăn sâu vào cách xử thế, ý nghĩ và nguyện vọng của dân tộc Nhật, trở thành một đặc điểm quan trọng nhất trong tính cách của dân tộc này. Các truyền thống đã được hình thành trong xã hội Nhật vừa thể hiện hết sức rõ rệt tư tưởng kế thừa trong sinh hoạt xã hội, vừa củng cố các yếu tố dân tộc, văn hóa và đời sống. Người Nhật tỏ thái độ trân trọng đối với di sản văn hóa của quá khứ, họ bảo vệ nghệ thuật sân khấu cổ điển, trà nghi, nghệ thuật cắm hoa (*ikebana*). Trong cái xã hội năng động của thế kỷ XX, người Nhật tìm chỗ dựa trong tính không thay đổi (*thường*) và tìm nó ở trong các hình thức nghệ thuật cổ truyền.

Trong mọi sự, người Nhật đều thấy cái ý nghĩa bắt nguồn từ thời cổ xưa xa xôi. Vào dịp năm mới (hội hè kéo dài suốt cả tuần), ở mỗi nhà đều cắm những cành thông (tượng trưng cho tuổi thọ và sự hùng mạnh), đào và trúc (tượng trưng cho *thường* và *đức*), đồng thời treo những túm rơm và những dải giây hẹp. Những túm rơm sau đó được đốt lên "để xua đuổi các hung thần" như người ta đã từng làm thời xưa. Những giá trị truyền thống gia đình (bao giờ cũng mang tính chất bảo thủ) có ảnh hưởng mạnh lạ thường đối với người Nhật. Các hành động của một cá nhân bị hạn chế trong một khuôn khổ nhất định - hướng về tập thể gia đình, hoàn toàn phục tùng người chủ gia đình.

Thái độ của người Nhật đối với nền văn hóa ở lục địa châu Á không phải là tẩy chay, cũng không phải là bái phục một cách mù quáng, mà nó thường mang tính chất ganh đua, đối thoại. Bởi thế, đối thoại đã trở thành nguyên tắc nội tại của nền văn hóa Nhật Bản. Những yếu tố vay mượn của văn hóa nước ngoài đều được sửa đổi một cách sáng tạo, được mang tính chất mới và dần dần trở thành một bộ phận hữu cơ của truyền thống Nhật. Có thể nhận xét Nhật Bản là một hệ thống văn hóa vững chãi, đồng thời lại "để ngỏ", khác với kiểu Indonesia (hệ thống văn hóa "để ngỏ" nhưng thất thường, mặc dù các truyền thống đạo Hồi cũng góp phần làm xuất hiện khuynh hướng đối lập) và kiểu Ấn Độ, Trung Quốc (vững chãi, kiểu "khép kín", chịu các ảnh hưởng của các nước ngoài một cách hết sức miễn cưỡng). Tính "để ngỏ" trong tâm lý người Nhật dẫn đến sự kết hợp hài hòa giữa thiện cảm đối với truyền thống và thiện cảm đối với cái lạ, cái mới. Vì thế, tính truyền thống của người Nhật là một hiện tượng thuộc loại đặc biệt.

Ở nước Nhật hiện nay, người ta rất chú ý đến truyền thống, đến quá khứ xa xưa, đến các di tích văn hóa thời cổ. Người Nhật rất mong muốn giữ gìn nguyên vẹn phép xử thế và các hình thức văn hóa đã được thừa hưởng từ những thế hệ trước. Người Nhật có thái độ đặc biệt trân trọng đối với nếp sống đã hình thành cũng như đối với di sản văn hoá, chú ý chẳng những đến nội dung của phép xử thế, mà còn đến cả những biểu hiện bề ngoài, đến phong cách xử thế, nhờ vậy mà phép xử thế Nhật ổn định lạ thường. Tình hình hiện nay ở Nhật Bản chứng tỏ sức sống của các truyền thống trong tư duy chính trị và trong ứng xử xã hội của người Nhật. Tính truyền thống của người Nhật

có ảnh hưởng trên nhiều phương diện đối với sinh hoạt xã hội - chính trị của nước Nhật.

Nhờ vị trí đảo quốc và nhờ mật độ dân số cao, nước Nhật có thể đồng hóa và chỉnh lý dần dần tất cả các ảnh hưởng văn hóa ngoại nhập sao cho phù hợp với các mục đích của dân tộc mình. Sau khi "để ngỏ" nước Nhật vào nửa sau thế kỷ XIX, người Nhật ít khi dùng đến đủ loại rào chắn giả tạo để chống lại sự tiến công ồ ạt của nền văn hóa bên ngoài. Nước Nhật vừa hấp thu dần dần văn hóa nước ngoài, vừa có khả năng bảo vệ nền văn hóa lâu đời của mình, vận dụng theo sự suy xét của mình những yếu tố của các nền văn hóa ngoại nhập, tức là thực sự đồng hóa chúng chứ không tẩy chay chúng như nhiều nền văn hóa phương Đông khác đã buộc phải làm để tự bảo vệ và sinh tồn.

Người Nhật học hỏi các nước khác những gì mà họ quan tâm ở từng giai đoạn cụ thể trong quá trình phát triển lịch sử của họ. Mỗi một yếu tố của nền văn hóa nước ngoài đều được tiếp thu theo phương thức làm sao để có thể vận dụng nó vào hoàn cảnh Nhật Bản. Kết quả là những vay mượn bao giờ cũng mang tính chất thực dụng, vả lại, thực ra, đó không đơn thuần là vay mượn, mà nói cho đúng hơn là một thứ chuyển hóa cho thích hợp với các nhu cầu xã hội hoặc các nhu cầu khác của người Nhật. Trong toàn bộ quá trình ấy, nổi rõ chủ nghĩa vị chủng - môi trường sống của một trong những đặc điểm chủ đạo của tính cách dân tộc Nhật: lòng tự hào về dân tộc mình.

Chủ nghĩa vị chủng Nhật Bản có cội nguồn lịch sử sâu xa. Nó được hình thành bởi những đặc điểm của nguồn gốc dân tộc, bởi vị trí địa lý và bởi tính đặc thù của nền sản xuất

trong nước, bởi toàn bộ tiến trình phát triển xã hội. Việc tách rời khỏi các nền văn minh trên lục địa và lúc nào cũng phải sẵn sàng đối phó với các cuộc xâm lăng đã khiến người Nhật có tính không cởi mở và tăng cường các khuynh hướng dân tộc chủ nghĩa. Kết quả là trong tâm lý người Nhật, hệ thống tâm lý - xã hội phức tạp có một ý nghĩa đặc biệt. Trong hệ thống ấy, khái niệm "chúng ta", tức là người Nhật, đối lập rõ rệt với khái niệm "họ", tức là tất cả những ai không phải là người Nhật. Người Nhật thích tất cả những gì cụ thể, có hình ảnh. Những gì bị tước mất hình ảnh đều không làm cho người Nhật chú ý.

Người Nhật giải thích điều đó là do họ không ưa các khái niệm trừu tượng. Ở Nhật, người ta hiểu triết học không như ở châu Âu hoặc châu Mỹ. Để đi sâu vào bản chất của các sự vật, người châu Âu phải "lùi xa" khỏi đối tượng, trừu tượng hoá, nhìn đối tượng từ bên ngoài. Chỉ sau khi suy ngẫm như vậy với đối tượng, người châu Âu mới có được một khái niệm cụ thể về đối tượng và tiến hành hoạt động thực tiễn với nó. Người Nhật lại làm khác: họ thường lọt vào "giữa" đối tượng, không phải trừu tượng hóa một cách đặc biệt. Họ vay mượn phương pháp "xâm nhập" ấy của người Trung Quốc vốn có tư duy hết sức cụ thể.

Khi nhận thức một đối tượng mới nào đó, người Trung Quốc cố nhớ lại, cố tìm kiếm một cái gì đó tương tự đã từng gặp. Khi họ cần hiểu cái mới ấy, họ cố tìm ra những cái nhân của nó có gì chung với cái cũ đã quen thuộc, và bằng cách đó họ giải thích được ý nghĩa và mục đích của cái mới. Dưới đây là vài ví dụ lấy trong luận văn của Tôn Tử về binh pháp: "Đòn đột kích của các đạo quân cũng tựa như người ta lấy đá

đập vào trứng vậy"; "Sức mạnh ví như việc giương cung, tính toán đòn đột kích ví như buông mũi tên"; "... sức mạnh của người biết cách khiến những người khác cùng đi với mình là sức mạnh của người lăn tảng đá tròn từ ngọn núi cao ngàn trượng". Ở Nhật, kiểu tư duy cụ thể như vậy có cả trong khoa học và nghệ thuật, cũng như trong cuộc sống thường ngày.

Ở người Nhật cũng như người Trung Quốc, tính cụ thể của tư duy ở mức độ lớn gắn liền với những đặc điểm của ngôn ngữ và văn tự. Việc hình thành đặc tính ấy, cũng như óc thực dụng, phần lớn lại do thói quen diễn đạt những ý nghĩ của mình một cách cụ thể.

Khi giải quyết những vấn đề này hoặc khác, người Nhật hành động trên cơ sở kinh nghiệm trước đó của mình, chứ không phải bằng các lý luận trừu tượng. Gặp các tình huống phức tạp, họ tìm cách giải quyết theo quan điểm vị lợi. Nhiều nhà nghiên cứu tính cách dân tộc Nhật nhấn mạnh rằng người Nhật thường tiếp thu ngay những gì có giá trị thực tiễn đối với họ. Góp phần vào điều đó có cả cách suy luận độc đáo của người Nhật: cách này chủ yếu dựa vào các tình huống hơn là vào các nguyên tắc đã đặt trước.

NHỮNG ĐẶC ĐIỂM HÀNH VI CỦA NHÓM NGƯỜI

Nhóm người, đó là tập hợp những người theo các dấu hiệu khác nhau, ví dụ như theo tuổi tác, nghề nghiệp, giới tính, v.v... Tâm lý học xã hội quan niệm nhóm người là một tổ chức mà trong đó mọi người nhận thức được rằng mình thuộc vào tổ chức này, mặc dù mức độ nhận thức ấy có thể khác nhau. Nhóm người ở đây được coi như một "vi môi trường",

trong đó bộc lộ rõ những đặc điểm hết sức rõ rệt. Hiện tượng tương tự tiêu biểu cho bất kỳ cộng đồng tộc người nào, chỉ khác nhau ở mức độ đoàn kết trong từng nhóm người mà thôi. Ở Nhật, mức độ đoàn kết ấy rất cao. Trong hệ thống đặc điểm hành vi nhóm ở người Nhật, nổi bật trước hết là tính kỷ luật, tính trung thành với người có uy tín và ý thức nghĩa vụ.

Trong quan hệ giữa các cá nhân của người Nhật, tính kỷ luật biểu hiện như là sự mong muốn đạt tới tính điều chỉnh. Đặc điểm này của họ đòi hỏi phải nghiêm chỉnh tuân theo một trật tự đã được quy định, có các hành vi mà những người khác chấp nhận được, thực hiện mẫn cán nghĩa vụ của mình, kính trọng một cách không vụ lợi cấp trên và những người lớn tuổi.

Ở Nhật Bản có các tổ chức gọi là *kyodotai* (liên hiệp cộng đồng). Những đặc điểm của các tổ chức này phần lớn là do truyền thống lịch sử, do nhu cầu tổ chức tập thể các công việc và đời sống đặt ra, đồng thời những đặc điểm ấy gắn chặt với tính thích nghi theo từng nhóm người. Người Nhật quan niệm các tổ chức đó như các đơn vị hữu cơ. Tiêu biểu đối với từng tổ chức là cái khuynh hướng trở thành một liên hiệp bao trùm tất cả ở một địa phương nhất định (làng, xí nghiệp, v.v...) và bao gồm mọi thành viên khả thể. Trong tổ chức, người đứng đầu bảo trợ các thành viên theo kiểu gia trưởng, hướng tổ chức ấy theo những giá trị đặc biệt, tạo ra bầu không khí đoàn kết và những quan hệ như trong một gia đình. Hệ thống những quan hệ ấy được gọi là hệ thống *oyabun - kobun*. *Oyabun* là cá nhân với quy chế *oya* (cha - mẹ), *kobun* là cá nhân quy chế *ko* (con cái). *Oyabun* là người cầm đầu liên hiệp, người bảo vệ lợi ích của nhóm; vai trò *oyabun* tương tự vai trò người

cha và người chủ gia đình. Sự bền vững của những quan hệ *oyabun - kobun* tùy thuộc ở các khả năng, quy chế, sự đáng mến về mặt cá nhân của *oyabun*. *Kobun* - tất cả các thành viên còn lại của liên hiệp - đối xử với nhau như anh em trong một gia đình, họ phải tuyệt đối tuân theo *oyabun* vì sự ổn định của liên hiệp và do vậy, vì cuộc sống ấm no của từng thành viên trong liên hiệp. Theo nguyên tắc tổ chức của mình, các liên hiệp này giống như các phường hội thủ công gia đình thời Trung thế kỷ.

Suốt nhiều thế kỷ, trong ý thức của người Nhật đã ăn sâu quan niệm: phải noi gương người trên. Những tư tưởng của Khổng Tử (bắt đầu xuất hiện ở Nhật Bản từ thế kỷ IV) là cơ sở cho quan niệm trên về quan hệ giữa người và người. Đạo Khổng đã củng cố các nguyên tắc phụ quyền theo truyền thống và sự bất bình đẳng trong xã hội, quy định những quan hệ xã hội, đồng thời thiết lập một tôn ti trật tự nghiêm ngặt trong gia đình và trong xã hội. Ngay từ nhỏ, người Nhật đã có thói quen đặt "cái tôi" của mình dưới lợi ích của nhóm. Người Nhật được giáo dục ý thức phụ thuộc vào gia đình. Những cái cúi chào đầu tiên mà người trên dạy cho đứa bé Nhật giúp cho nó có khái niệm về sự phụ thuộc về vị trí của nó trong nhóm.

Sự quy định nghiêm ngặt trong cơ cấu xã hội Nhật, phương thức giáo dục trong gia đình và việc tổ chức nền giáo dục trong nước bao giờ cũng hướng vào giá trị cao cả của người có uy tín. Từ xưa, việc "tuyệt đối tuân theo người có uy tín" được đưa lên hàng đầu, còn những việc như thoả mãn lợi ích cá nhân, đạt được thành công cá nhân chỉ đóng vai trò thứ yếu. Cho đến nay, tôn kính người có uy tín vẫn còn được duy trì bằng các cách khác nhau và được coi là một chuẩn tắc xã hội.

Từ thời phong kiến, ở Nhật đã phổ biến một câu châm ngôn gồm năm chữ: *hi-ri-ho-ken-ten* (phi-lý-pháp-quyền-thiên). Câu này có nghĩa như sau: phi nghĩa tùy thuộc ở chính nghĩa, chính nghĩa tùy thuộc ở pháp luật, pháp luật tùy thuộc ở chính quyền, còn chính quyền tùy thuộc ở Trời.

Trong một thời gian dài ở xã hội Nhật ăn sâu tư tưởng cho rằng mặc dù chính quyền trần thế không bao giờ vượt qua nổi Luật Trời, bởi vì Luật Trời mạnh hơn luật trần thế, nhưng chống lại chính quyền là rồ dại. Tư tưởng này ăn sâu trong ý thức người Nhật. Nó bắt nguồn từ *rei* (lễ) của Khổng Tử, quy định những quan hệ giữa người và người trong sinh hoạt xã hội, công sở và cá nhân. Những đòi hỏi của rei dùng làm cơ sở cho sự vâng lời, phục tùng và tôn kính trước người có uy tín. Ý nghĩa đạo đức Khổng giáo mà người Nhật lĩnh hội thể hiện qua câu châm ngôn dưới đây: *"Quan hệ giữa người trên và người dưới cũng như quan hệ giữa gió và ngọn cỏ: cỏ phải rạp xuống khi gió thổi"*.

Ngay từ thời Tokugawa, học giả Nhật Bản Zoken Nishikawa đã viết trong cuốn sách của mình *Thân phận người nông dân* (1721) như sau: "Bởi những giai tầng thấp nhất không có khả năng đóng một vai trò nào đó trong việc trị quốc cho nên họ có bổn phận phải phục tùng". Năm 1879, Bộ trưởng Nội vụ Hirobumi Ito tuyên bố rằng "cho nhiều người phán xét về chính trị có nghĩa là gieo tai họa cho đất nước". Tinh thần phục tùng gắn liền với sự sợ hãi trước chính quyền: sợ cảnh sát, sợ các quan chức chính phủ và sợ quân đội. Trong quan niệm của người Nhật, chính quyền là "một cái gì đó dài và chắc". Khi giáo dục có ý muốn được "nương nhờ vào một cái gì đó dài và chắc", nhà cầm quyền đã đạt được sự quy thuận và phục tùng.

Sự sợ hãi không kìm chế được trước cảnh sát, trước các quan chức chính phủ vẫn còn tồn tại ở người Nhật cho đến tận nay, đặc biệt là ở những người cao tuổi. Điều này được ghi nhận nhiều lần qua các cuộc thăm dò ý kiến do Văn phòng Thủ tướng Nhật Bản tiến hành định kỳ. Trong cuốn *Tiếp xúc với những người khác như thế nào?* của Masami Shimutsu có lời khuyên như sau: "Tôn kính một cách khiêm nhường là cách giao tiếp tốt nhất với các quan chức chính phủ". Những lời khuyên tương tự vẫn còn trong cả các cuốn sách xuất bản trong những năm gần đây[1].

Sự phục tùng và quy thuận trước các nhà cầm quyền đã biến thành nét đặc trưng ở nhiều người Nhật, làm cơ sở cho bộ luật xử thế bất thành văn của họ. (Đương nhiên, những nông dân tại các tỉnh xa xôi có ý thức phục tùng và quy thuận hơn những công nhân tại các xí nghiệp lớn, hiện đại). Bộ luật ấy bao giờ cũng được củng cố thêm bởi ý thức nghĩa vụ, bởi sự chấp hành đúng các trách nhiệm cá nhân, và tất cả các nguyên tắc đó đều được kèm theo các nghi thức tỉ mỉ, cầu kỳ. Hiện nay, các nghi thức ấy đã thích ứng với hoàn cảnh mới và chiếm trong cái thang các giá trị của con người một vị trí lớn như là "trách nhiệm về những hành vi xuất phát từ ý thức nghĩa vụ". Tất nhiên, không thể coi những phẩm chất được liệt kê chỉ có ở người Nhật, những tác phẩm đó ảnh hưởng đặc biệt mạnh mẽ đến nhân cách, thường giúp họ kiềm chế cái tôi của mình.

Tinh thần phục tùng chẳng những tạo cho người Nhật thói quen tuân theo một cách máy móc, mà còn kìm hãm sự phát

1 Các trích dẫn theo: Himami Hirochi, *Nikonjin-no shinri* (Tâm lý người Nhật), Tokyo, 1968 (tiếng Nhật).

triển cá tính của họ. Những cuốn sách về *shingaku* (luân lý thường ngày) xuất bản dưới thời Tokugawa truyền bá trong nhân dân tư tưởng phục vụ cấp trên một cách quên mình, không điều kiện. Bởi vậy, người Nhật phải gạt bỏ bất kỳ ý muốn tự phát nào của mình, coi đó là ý muốn ích kỷ, còn việc sẵn sàng hy sinh quyền lợi cá nhân thì, theo *shingaku*, được coi là cái đức cao cả nhất.

Tinh thần phục tùng được vun đắp qua nhiều thế kỷ đã tạo cho người Nhật một kiểu nhất định của "các khuynh hướng tâm lý": đời sống và phép xử thế của cá nhân được điều chỉnh bởi các chuẩn tắc quy định một cách chặt chẽ. Dù trong hoàn cảnh nào, không ai được bài bác các chuẩn tắc đó. Người Nhật đã thấm sâu tư tưởng phục tùng cấp trên tới mức khi có mặt người có uy tín, thậm chí không được bộc lộ một cảm giác nào đó tựa như sự khoái trá.

NHỮNG ĐẶC ĐIỂM TRONG CUỘC SỐNG THƯỜNG NGÀY

Lịch sự, chu đáo, nhẫn nại, tần tiện, ham học hỏi và những đặc điểm mang tính chất thường nhật khác đều tập hợp quanh một đặc điểm chủ yếu: tính tự chủ mang các sắc thái hết sức đa dạng.

Ở Nhật phổ biến câu thành ngữ này: "Samurai lạnh lùng như thanh kiếm của chàng, mặc dù chàng không quên ngọn lửa đã rèn nên thanh kiếm đó". Quả vậy, tính tự chủ và điềm tĩnh là phẩm chất mà từ thời xưa người Nhật đã coi là biểu hiện đầu tiên của lòng dũng cảm. Những đặc điểm của tính cách dân tộc ấy phần lớn được hình thành dưới ảnh hưởng

của đạo Phật, một tôn giáo thường tuyên truyền tính nhẫn nại, kiềm chế và điềm tĩnh. Thời Trung thế kỷ, khi *samurai* có bổn phận giữ vững tinh thần trong những trường hợp nghiêm trọng thì các phẩm chất ấy đương nhiên được coi là cần thiết.

Tư tưởng ôn hòa và tự kiềm chế xuyên suốt toàn bộ nền văn hóa Nhật, và người Nhật ngay từ tuổi thiếu niên đã lĩnh hội được thực chất các câu nói của Lão Tử: "Ai biết đâu là chỗ cần dừng lại thì người ấy không làm cho mình bị lâm nguy"; "Ai biết phận mình thì người đó sẽ không bị hạ mình". Suốt đời, người Nhật thấm nhuần tư tưởng không được ước muốn một cái gì lớn hơn cái thân phận mình được hưởng. Các nhà văn Nhật như Kamo - no Chiomei (*Những hy vọng vào một túp lều*) và Kenko Hoshi (*Ký sự lúc buồn nản*) đã tuyên truyền tư tưởng ấy dưới hình thức nghệ thuật, góp phần tạo nên phong cách hành vi đặc thù của người Nhật.

Do vậy, những nguyên tắc sống mà người Nhật phải tuân theo rất đáng chú ý: 1) hãy cam chịu hoàn cảnh, dù hoàn cảnh đó ra sao đi nữa; 2) hãy tìm cơ hội tuân theo những nguyên tắc đã định; 3) hãy kiềm chế mình trong các trò tiêu khiển; 4) hãy coi chính mình là nguyên nhân của sự bất hạnh. Việc tuân theo những nguyên tắc đó, đến lượt mình, đã ảnh hưởng tới thái độ đặc biệt của người Nhật đối với việc đánh giá thực tế khách quan: trong tính cách và thế giới quan của người Nhật bộc lộ rõ rệt thuyết định mệnh.

Đặc điểm này có gốc rễ sâu xa trong ý thức của người Nhật. Trong các tình huống cực kỳ nghiêm trọng, trong các trận thiên tai, người Nhật ưa giữ thái độ trông chờ thụ động hơn, mặc cho "mọi chuyện xoay vần ra sao thì ra". Các cuốn sách, các vở kịch, các bài ca bàn luận về những khái niệm

"số phận", "vận mệnh", "tiền định", v.v... đều được người Nhật ngày nay đánh giá cao và rất hâm mộ. Thuyết định mệnh, cảm giác phi lý về tiền định biểu hiện trong những khía cạnh khác nhau của đời sống: đằng sau nhiều sự kiện khác nhau trong cuộc đời, người Nhật đều nhìn thấy các thế lực giấu mặt nào đó. Nhưng đồng thời ở người Nhật ngày nay còn phát triển cả thái độ hợp lý đối với thực tế, thường gắn liền với những lợi ích cá nhân. Tiêu chuẩn của hành vi hợp lý là thành công trong cuộc đời, sự thành công mà người Nhật cho là phụ thuộc trước hết vào tính tằn tiện và phụ thuộc phần lớn vào tính lịch sự.

Tất nhiên, lịch sự là một trong những chuẩn tắc quan trọng nhất của cuộc sống thường ngày trong tính cách Nhật, là điều cơ bản trong lối sống của người Nhật. Bất kỳ lời nói, cử chỉ, hành vi nào của người Nhật, kể cả sự thúc giục, cũng đều mang dấu ấn lịch sự.

Trên đường phố, trong công viên và ở các nơi công cộng có thể bắt gặp những tấm bảng nhỏ kêu gọi mọi người giữ phép lịch sự. "Con người chẳng phải lệ thuộc một cái gì khác, ngoài điều tốt và phép lịch sự" - một trong những câu châm ngôn nổi tiếng nhất nói rõ như vậy. Ở Nhật, chẳng ai lấy làm lạ khi gặp mấy cô bán hàng đon đả, các bác tài xế taxi chu đáo, các anh bồi bàn lễ phép. Trong tập bút ký *Phục vụ với nụ cười*, Michel Kommors nhận xét: "Ở đây, việc phục vụ bao giờ cũng kèm theo nụ cười và không bao giờ kèm theo tiền trà nước"[1].

Lịch sự đúng là đang xuyên suốt các quan hệ qua lại giữa người phục vụ khách sạn và khách trọ, giữa người lái xe taxi

1 Trích dẫn từ: N.T. Fedorenko, *Bút ký Nhật*, Moskva, 1960 (tiếng Nga).

và hành khách, giữa người chủ một cửa hàng nhỏ hay người bán hàng và người mua. Chẳng hạn, khi bước vào một cửa hàng nhỏ bậc trung thường vắng khách, người bán hàng có thể đang lúi húi ở một góc tiện nghi nào đó, người mua theo thói quen, báo về việc mình đến bằng câu nói như sau: *"Gomen kudasai"* (Xin thứ lỗi!). Người mua có thể xem hàng rất lâu, hỏi han cặn kẽ và bao giờ cũng nhận được câu trả lời lịch sự. Trước khi cầm một vật gì đó lên tay, người Nhật xin lỗi và xin phép chủ nhân. Ăn nói lịch sự là thuộc tính bất di bất dịch của sự giao tiếp ở Nhật Bản.

Nhiều người lần đầu tiên đến thăm Nhật đều ngạc nhiên trước sự sắp xếp nhà cửa, cách ăn mặc và sự bài trí trong phòng. Tất cả đều mang dấu ấn nghiêm túc và trật tự. Khắp nơi đều sạch sẽ lạ thường. Trong cuốn sách của mình, N.T. Fedorenko đã vẽ nên bức tranh rõ nét về khía cạnh này trong tính cách dân tộc của người Nhật: "Chúng tôi bước vào *genkan*, một phòng ngoài nhỏ. Sàn đá được rải những viên sỏi nhẵn nhụi màu xám và màu nâu. Tiếp đó là cái bục gỗ nom như bục sân khấu. Chúng tôi để lại áo khoác ở đây. Và theo lệ cổ, chúng tôi cởi giày, đặt lên các khoanh gỗ tròn, sao cho có thể dễ dàng như vừa đi vừa xỏ giày lúc chia tay. Không được đi lên sàn nhà của người Nhật đôi giày mà bạn đã đi ngoài đường bẩn thỉu. Chính bụi đường do giày bẩn mang vào nhà là chủ yếu... Chúng tôi xỏ dép nhẹ và đi vào phòng. Nhưng khi từ sàn gỗ đánh bóng như gương bước vào căn phòng trải chiếu, chúng tôi lại phải cởi cả đôi dép nhẹ ấy. Trên chiếu, chỉ được đi bằng thứ tất vải đặc biệt gọi là *"tabi"* hoặc đi bằng tất thường"[1].

1 Theo N.T. Fedorenko, Sđd.

Đương nhiên, chỉ có người khá giả mới có thể cho phép mình thực hiện sự sạch sẽ lý tưởng như vậy, còn trong nhà của người nghèo thì mọi chuyện đều đơn giản hơn. Nhưng cả dân tộc Nhật đều mong muốn đạt đến độ lý tưởng ấy.

Tính cẩn thận và tính ưa sạch sẽ kết hợp với tính tằn tiện là cơ sở để có được những kỹ xảo nổi tiếng trong thực tiễn sản xuất của người Nhật - những kỹ xảo cho phép họ tạo ra các sản phẩm với độ chính xác và hoàn hảo đáng kinh ngạc, khiến nhiều hãng nước ngoài phải ghen tỵ. Tất nhiên, ở đây còn phải kể đến tính ham học hỏi của người Nhật.

Cần phải nhận xét rằng sự ham học hỏi của người Nhật vốn có khuynh hướng thực tiễn rõ rệt, có thể nói là có khuynh hướng thực dụng. Khi người kỹ sư Nhật cầm trong tay một sản phẩm mà ông ta chưa hề biết, ông ta cố "nắm bắt" sản phẩm ấy trong sự thống nhất giữa hình thức và nội dung. Tính ham học hỏi của người Nhật được quyết định bởi tính cụ thể trong cách tư duy chủ yếu do đạo Phật luyện nên.

Đạo Phật Nhật Bản khác xa bất kỳ một lý thuyết phân tích, trừu tượng nào. Đạo Phật vốn giản dị, cụ thể, cô đọng. Các tín đồ đạo Phật kiên nhẫn học cách giao tiếp với nhau "bỏ qua lời nói". Một trong những truyện ngụ ngôn nổi tiếng của đạo Phật minh họa cho cái định đề về sự thống nhất không thể chia cắt giữa chủ và khách thể như sau: Con cá nhỏ thưa với nữ hải vương: "Con thường nghe nói về biển, nhưng biển là gì và biển ở đâu thì con chẳng biết". Nữ hải vương bèn đáp: "Con đang sinh sống, bơi lội, cư ngụ trong biển. Biển vừa ở ngoài con lại vừa ở ngay trong con. Biển đã sinh ra con và biển sẽ nuốt con sau khi con chết.

Biển chính là sự tồn tại của con vậy"[1]. Người Nhật được dạy cách nhận thức bản chất của sự việc mà không cần đến trừu tượng hóa, vì thế nên sự ham học hỏi của người Nhật cũng mang tính cụ thể. Có thể điều này có liên quan trực tiếp đến những đặc điểm trong ý nguyện sáng tạo của họ.

ĐỨC DƯƠNG, MINH ĐĂNG, TRẦN NGỌC PHONG

dịch từ nguyên bản tiếng Nga

1 Theo E.V. Zavadskaja, *Văn hóa phương Đông trong thế giới phương Tây ngày nay*, Moskva, 1977 (tiếng Nga).

ĐỖ LAI THÚY

CẤU TRÚC VĂN HÓA NHẬT BẢN

1. Nói về Nhật Bản, ngày nay người ta không chỉ nói về *điện tử*, mà nói cả về *hoa anh đào*. Anh đào và điện tử không hề đối lập nhau, như số đông thường nghĩ trước đây, mà ngược lại, cái này còn liên quan mật thiết đến cái kia, thậm chí "*sinh ra*" cái kia.

Nói như vậy không phải là bàn đến câu chuyện phỏng sinh học nào đó, dẫu rằng bắt chước thiên nhiên là một ý tưởng sâu sắc và là một truyền thống lớn của Nhật. Coi văn hóa (hoa anh đào) như một nguyên nhân bề sâu cho sự phát triển kinh tế kỹ thuật (điện tử) không phải là lập dị, mà là *cái nhìn sâu* vào phần chìm của tảng băng trôi. Dĩ nhiên, văn hóa ở đây được quan niệm như sự *siêu thăng* của tự nhiên. Văn hóa là cái phần tự nhiên nhất của cái thế giới do con người tạo ra.

2. Văn hóa Nhật Bản đập vào sự chú ý của người quan sát, trước hết, bởi những yếu tố đối nghịch của nó. *Nhân ái,*

mềm mại như đạo Phật (Tịnh độ tông), *vụ nghĩa*, cứng rắn đến tàn nhẫn như Võ sĩ đạo, *thực dụng* như Khổng giáo và *mơ mộng* siêu thoát như Thiền; biết trọng *lợi ích* vật chất mà cũng biết yêu *cái đẹp*; *khép kín* và *cởi mở*, *truyền thống* mà *hiện đại*; một dân tộc đầy sức *sống* nhưng có hẳn một *triết lý chết* và lúc nào cũng sẵn sàng *harakiri* (mổ bụng tự sát)... Muốn giải thích những trái ngược này, có lẽ phải lội ngược về ngọn nguồn của nó: môi trường địa lý và gốc gác nhân chủng. Đất nôi của người Nhật cũng được thiên nhiên hát ru bằng một giai âm đối nghịch: vừa chiều chuộng vừa ruồng bỏ. Một xứ sở gồm *hơn ba nghìn* (nhiều, giàu) hòn đảo *nghèo*, có *núi* và có *biển*, vùng *băng tuyết* nhưng lại trồng *lúa nước* (yếu tố phương Nam, ẩm). Tổ tiên người Nhật theo huyền thoại là con cháu của Nữ thần Mặt trời (nữ thần: âm, mặt trời: dương, ngoài ra "bà trời" là yếu tố phương Nam), nhưng theo những dấu vết khảo cổ học, có thể họ là dân tứ xứ, *Bắc* như người Mongoloid; *Nam* người Đa Đảo; *Tây* người từ vùng Kapkaz đến... Họ gặp nhau ở đây theo sự xô đẩy của những làn sóng di cư gối tiếp nhau thời tiền sử. Có thể, sự thích nghi với điều kiện thiên nhiên ấy và sự pha trộn dòng máu tự cội nguồn này đã tạo nên cho người Nhật một cốt lõi vững chắc không bị thấm. Bởi thế, suốt diễn trình *đóng/ mở* của lịch sử sau này, người Nhật để ùa vào mình gió nắng bốn phương. Bên cạnh Thần đạo bản địa là Phật giáo của Ấn Độ, triết học Trung Quốc (chủ yếu là Khổng giáo và Tống nho) và sau này là đạo Thiên Chúa, tư duy châu Âu, kỹ thuật và mô hình nhà nước phương Tây... Quá trình nhập ngoại của người Nhật bao giờ cũng trải qua hai giai đoạn: sau một thời kỳ làm *thợ* (bắt chước) là thời kỳ làm *thầy* (cải tiến). Sự phát triển rực rỡ của thiền học Nhật Bản là một minh chứng. Bởi vậy, càng tiếp thu những yếu tố

ngoại sinh, thì bản sắc văn hóa Nhật càng óng chuốt và nổi thêm vân sắc.

Một điều đáng lưu ý khác của văn hóa Nhật Bản là những yếu tố đối nghịch nhau đó *tồn tại cạnh nhau mà không hề bị pha trộn*, ngược lại còn làm tăng thêm độ chói gắt của chúng. Sự trái cựa này khiến người Nhật trong cuộc sống phải luôn chạy từ cực đoan này sang cực đoan khác. Phải chăng chính điều đó đã mang lại cho họ tính năng động? Tuy nhiên, sự chuyển cực đột ngột như vậy dễ gây ra những cú "sốc" tâm lý hay sự mất ổn định xã hội. Bởi vậy, người Nhật hết sức đề cao chữ *hòa* (một khái niệm gần gũi với chữ *quân bình* của Lão Tử, hoặc chữ trung trong câu "doãn chấp kỳ trung" của Khổng Tử). Nguyên lý rường cột này chẳng những mang lại sự hài hòa nội tâm cho mỗi cá nhân, mà còn là cách thức chủ yếu để đạt được sự nhất trí toàn dân, cơ sở để ổn định và phát triển xã hội. Nó cũng là cái đảm bảo cho sự toàn vẹn của cấu trúc văn hóa Nhật. Chữ *hòa* ăn sâu vào tâm thức người Nhật đến mức đôi khi uốn cong cả những khái niệm ngoại nhập. Chẳng hạn, người Nhật giải thích khái niệm "tội lỗi" - hạt nhân của đạo Thiên Chúa - là sự phá vỡ quy luật của cái đẹp, phá vỡ sự hài hòa xã hội. Nếu thật như vậy thì, than ôi, còn đâu sự đối lập giữa nền "văn hóa của tội lỗi" của phương Tây dựa vào cá nhân và nền "văn hóa của hổ thẹn" của phương Đông dựa vào cộng đồng?

Người Nhật có nhiều cách để thực hiện chữ *hòa*. Ngồi thiền nhìn đá mọc hay uống trà trong chén không để lấy lại thăng bằng nội tâm cũng là một cách. Nhưng cách khác, phổ biến hơn, là sự chiêm nghiệm cái đẹp: cái đẹp trong thiên nhiên, cái đẹp trong nghệ thuật và cái đẹp của một lối sống.

3. Người Nhật coi cuộc sống là một *biến dịch* không ngừng. *Cái nhìn thấy* chỉ là khoảng khắc trên hành trình vận động không nghỉ. Đó cũng là cái đơn nhất đang tiến đến cái duy nhất vốn có ở trong nó và ở mọi nơi, tức *cái không nhìn thấy*. Sự vận động này được coi là cái đẹp: bởi thế, cái đẹp có trong tất cả mọi vật. Vấn đề là ở chỗ biết nhìn ra nó. Trong cái đẹp có cái chân thực và có cả cái đạo đức nữa, bởi vì có đạo đức thì mới hợp với quy luật sống. Như vậy, với người Nhật, chân, thiện, mỹ là một thứ "chúa ba ngôi".

Thiên nhiên là nơi hội tụ của cái đẹp. Nghệ thuật chỉ là sự bắt chước thiên nhiên. Nhưng ở đây không phải là sự mô phỏng hình thức mà là sự lột tả tinh thần. Nghệ thuật Nhật Bản, bởi thế, là sự kết hợp kỳ lạ của tả thực và tượng trưng. Vẽ một cái cây, họa sĩ chỉ cần chấm phá một cành, hoặc lấy một chiếc lá rụng để nói cả mùa thu... Nghệ thuật Nhật dành rất nhiều khoảng trống và sự im lặng cho trí tưởng tượng của người thưởng thức. Họa sĩ muốn anh ta cảm nhận được cái vô hình, vô hạn thông qua cái hữu hình, hữu hạn. Nghệ thuật là sự chập chờn trên đường biên của cái thực và cái ảo, hữu và vô mà đường biên đó lại không thể nắm bắt được vì sự vật chuyển hóa vào nhau không ngừng. Quá trình nắm bắt "cái không thể nắm bắt được này" (tức cái đẹp) là sự hợp nhất mình với tư cách là cái bộ phận với cái toàn thể.

Trong cấu trúc của xã hội Nhật Bản cổ truyền, sự tàn bạo của chính trị (*dương*) cần phải được cân bằng lại bằng nghệ thuật (*âm*). Bởi vậy, trong lịch sử văn hóa Nhật, *đối thoại là một nguyên tắc cấu trúc*. Cuộc đối thoại này, *một mặt* do cần thiết phải cân bằng lại những thái quá. Ví như, sự không có tự do cá nhân tất yếu phải dẫn đến việc bù vào sự thiếu hụt tự do

bên ngoài bằng tự do bên trong do nghệ thuật mang lại. *Mặt khác*, đối thoại chỉ có được một cơ sở chung nào đó, mà ở Nhật thì nghệ thuật là của chung mọi người.

Bằng sự đối thoại, nghệ thuật còn khắc phục khoảng cách giữa nhu cầu bên trong (bẩm sinh) của con người luôn hướng tới tự do, hành động theo tiếng gọi của trái tim, trở thành chính mình và sự không có tự do bên ngoài. Nghệ thuật cũng có nhiệm vụ khác nữa là khắc phục khoảng cách giữa "bản chất thứ hai" (văn hóa) như là sự tha hóa của con người với thế giới và bản chất nguyên thủy của nó. Nghệ thuật Nhật gắn với thiên nhiên như là phương thức tìm hiểu thế giới, nên nó có tầm quan trọng đặc biệt trong việc tìm hiểu tính cách Nhật.

Người Nhật có năng khiếu thẩm mỹ đặc biệt. Nhờ vậy, họ có thể biến toàn bộ cuộc sống của mình thành nghệ thuật. Từ nhà ở, vườn tược, ăn, uống, đến các nghệ thuật trang trí khác như cắm hoa, cây cảnh. Vườn Nhật, nhất là vườn đá, và trà đạo không chỉ là nghệ thuật, mà đã là triết học sống. Tóm lại, văn hóa Nhật xuyên thấm vào tất cả các lĩnh vực của đời sống, tạo nên một thứ "ứng xử dân tộc" có vai trò quyết định trong những lựa chọn trước các ngã ba lịch sử.

4. Hiện nay văn hóa Nhật đang đứng trước một thử thách mới. Nền văn hóa cổ truyền được hình thành chủ yếu trên cơ sở cộng đồng của nền văn minh nông nghiệp tuy đã vượt qua được những thử thách gay gắt của nền văn minh công nghiệp liệu có đứng vững trước nền văn minh mới, văn minh tin học, của loài người không? Có người tỏ ý hoài nghi chữ *hòa* như một chiếc chìa khóa vạn năng trong tình huống này, bởi vì sự phát triển mạnh mẽ của nền kinh tế kỹ thuật trong xã hội tiêu thụ và chủ nghĩa cá nhân sẽ phá hủy nền tảng của văn hóa

truyền thống. Có nhiều người lại nghĩ khác. Nền văn minh tin học sẽ gắn *văn hóa* với *phát triển*, xóa bỏ sự đối lập giả tạo giữa *cái đẹp* và *cái có ích* do E. Kant dựng lên, bởi vì *lao động* lúc này đồng nghĩa với *sáng tạo*. Giá trị hàng hóa trước đây chủ yếu ở giá trị nguyên liệu thì bây giờ chủ yếu là sáng kiến, trí tuệ. Điều này đi đôi với sự phát triển của cá nhân trong sự phi tập trung hóa sản xuất. Cá nhân càng phát triển cao thì càng cô đơn, do đó nhu cầu tìm về với cộng đồng, tìm đến văn hóa nghệ thuật càng da diết. Bởi vậy, nền văn hóa cổ truyền Nhật Bản nói riêng và Đông phương nói chung vẫn còn nhiều những khả thủ.

5. Việt Nam và Nhật Bản, do một ngẫu hứng nào đó của thiên nhiên, có nhiều cái *cùng*. Cả hai nước cùng nằm trong khu vực châu Á - Thái Bình Dương, khu vực trung tâm của thế kỷ XXI, cùng chịu ảnh hưởng của nền văn minh Trung Hoa (Khổng - Phật), cùng tiếp xúc với phương Tây và đạo Thiên Chúa từ thế kỷ XVI – XIX... nhưng số phận lại *khác* nhau. Bởi vậy, tìm hiểu văn hóa Nhật Bản như là một động lực sâu xa của phát triển, không phải chỉ là việc ném một cái nhìn mơ mộng về phương trời viễn xứ, mà là những suy ngẫm nghiêm túc về chính mảnh đất dưới chân mình.

(Báo *Văn nghệ*, 1992)

ERICH FROMM

TÂM LÝ CỦA CHỦ NGHĨA QUỐC XÃ ĐỨC

Lời giới thiệu

Về Erich Fromm và sự nghiệp của ông, chúng tôi đã giới thiệu tương đối kỹ ở hai bộ sách Phân tâm học và văn hóa tâm linh *và* Phân tâm học và tình yêu. *Bởi thế, ở đây chúng tôi chỉ xin giới thiệu cách thức mà tác giả lý giải hiện tượng chủ nghĩa Quốc xã Đức từ quan điểm khá độc đáo của ông.*

Là một nhà phân tâm học kết hợp Freud và Marx, E. Fromm lý giải sự xuất hiện của chủ nghĩa Quốc xã không hoặc là một hiện tượng kinh tế hoặc là *một hiện tượng tâm lý, mà* vừa là *một hiện tượng kinh tế* vừa là *một hiện tượng tâm lý. Bởi, theo ông, "chủ nghĩa Quốc xã Đức là một vấn đề tâm lý, nhưng các yếu tố tâm lý*

phải được hiểu là đã được uốn nắn bởi các yếu tố kinh tế xã hội. Chủ nghĩa Quốc xã Đức là một vấn đề kinh tế và chính trị, nhưng sự kiện nó nắm giữ được toàn thể dân chúng phải được tìm hiểu trên nền tảng tâm lý".

Riêng ở chiều kích tâm lý, E. Fromm giải thích chủ nghĩa Quốc xã Đức, đặc biệt là người đứng đầu của nó, A. Hitler, bằng cặp phạm trù phân tâm học bạo dục và khổ dục. Là kẻ bạo dục, Hitler và đồng bọn tìm thấy khoái lạc trong việc hành hạ người khác, dân tộc khác trong chiến tranh, tra tấn, tù đày. Là người khổ dục, ông ta và đồng bọn cũng cảm thấy khoái lạc trong việc mình lệ thuộc vào số mệnh, và lịch sử. Cả người bạo dục lẫn người khổ dục đều là những nhân cách khuyết thiếu, không có khả năng tồn tại độc lập, phải nương tựa vào nhau. Điều này phản ánh tâm thế cô đơn đặc biệt của người Đức giữa hai cuộc thế chiến.

ĐỖ LAI THÚY

Chúng ta đã từng chú ý tới hai loại tâm lý: tính chất tòng phục quyền uy và hoạt động máy móc. Tôi mong rằng sự thảo luận chi tiết về hai loại này sẽ giúp chúng ta hiểu rõ những vấn đề tâm lý của chủ nghĩa Quốc xã Đức và nền dân chủ mới của chúng ta.

Khi thảo luận về tâm lý của chủ nghĩa Quốc xã Đức, chúng ta phải chú ý tới một vấn đề tiên khởi: sự thích hợp của những yếu tố tâm lý trong việc tìm hiểu chủ nghĩa Quốc xã Đức. Trong những cuộc thảo luận có tính cách khoa học cũng như có tính cách "phổ thông" về chủ nghĩa Quốc xã, người ta thường thấy có hai quan điểm đối nghịch: quan điểm thứ nhất cho rằng tâm lý học không thể giải thích được

một hiện tượng kinh tế và chính trị như chủ nghĩa Phát xít, còn quan điểm thứ hai lại cho rằng chủ nghĩa Phát xít hoàn toàn là một vấn đề tâm lý.

Quan điểm thứ nhất nhìn chủ nghĩa Quốc xã Đức như là kết quả của một động cơ thuần túy kinh tế của những khuynh hướng đang bành trướng của chủ nghĩa Đế quốc Đức, hoặc như là một hiện tượng hoàn toàn chính trị - tức là sự nắm trọn guồng máy nhà nước bởi một chính đảng duy nhất được giới kỹ nghệ gia và giai cấp quý tộc quân phiệt hỗ trợ; nói tóm lại, sự chiến thắng của chủ nghĩa Quốc xã Đức được coi như là kết quả của sự cai trị bằng thủ đoạn và quyền lực của một thiểu số trên đa số dân chúng.

Quan điểm thứ hai lại chủ trương rằng chủ nghĩa Quốc xã Đức chỉ có thể được giải thích theo tâm lý học, hoặc đúng hơn là theo khoa tâm bệnh học. Hitler được coi như là một người điên hoặc một kẻ thác loạn thần kinh, và những người chạy theo ông ta cũng là những kẻ điên hoặc tâm trí mất thăng bằng. Theo lối giải thích này, như đã được L. Mumford trình bày, nguồn gốc đích thực của chủ nghĩa Phát xít phải được tìm thấy "trong tâm hồn con người, chứ *không phải trong nền kinh tế*". Ông tiếp tục: "Chính trong niềm kiêu hãnh vô biên, trong sự ưa thích độc ác, và trong sự băng hoại thần kinh mà chúng ta tìm thấy câu giải đáp về chủ nghĩa Phát xít, chứ không phải trong Hiệp ước Versailles hoặc ở trong sự bất lực của nền Cộng hòa Đức"[1].

Theo ý chúng tôi, sự giải thích nhấn mạnh đến các yếu tố chính trị, kinh tế và loại trừ các yếu tố tâm lý - hay ngược lại -

1 L. Mumford, *Faith for Living*, Nxb Harcourt, Brace and Co., New York, 1940, tr. 118.

đều không đúng. Chủ nghĩa Quốc xã Đức là một vấn đề tâm lý, nhưng các yếu tố tâm lý phải được hiểu là đã được uốn nắn bởi các yếu tố kinh tế xã hội. Chủ nghĩa Quốc xã Đức là một vấn đề kinh tế và chính trị, nhưng sự kiện nó nắm giữ được toàn thể dân chúng phải được tìm hiểu trên nền tảng tâm lý. Điều mà chúng ta chú ý tới trong bài này là khía cạnh tâm lý của chủ nghĩa Quốc xã Đức, nền tảng nhân tính của nó. Điều này đặt ra hai vấn đề: cơ cấu tính chất của những người mà nó kêu gọi và những đặc tính tâm lý của một ý thức hệ đã làm cho nó trở thành một dụng cụ hiệu nghiệm đối với chính những người mà nó kêu gọi.

Trong khi nghiên cứu nền tảng tâm lý của sự thành công của chủ nghĩa Quốc xã Đức, chúng ta phải phân biệt ngay từ đầu: một bên là một phần dân chúng chịu theo chế độ này mà không có sự chống cự mạnh mẽ, tuy nhiên họ không thán phục ý thức hệ Quốc xã Đức cũng như sự thi hành chủ nghĩa này. Một phần dân chúng khác thì lại bị lôi cuốn sâu xa bởi ý thức hệ mới và cuồng tín chạy theo những người chủ trương nó. Nhóm thứ nhất gồm phần lớn giai cấp công nhân và những người trưởng giả theo Thiên Chúa giáo và có tinh thần tự do. Dù có được một tổ chức chặt chẽ, đặc biệt là trong giai cấp công nhân, và mặc dù tiếp tục tỏ ra chống đối chủ nghĩa Quốc xã Đức từ khi nó mới thành lập cho tới năm 1933, những nhóm này đã không biểu lộ được một sự chống đối nội tại mà người ta chờ đợi như là hệ quả của thái độ chính trị của nó. Ý chí chống đối của họ đã sụp đổ nhanh chóng và từ đó, họ đã không gây khó khăn gì cho chế độ mới (dĩ nhiên, ngoại trừ một số nhỏ vẫn tiếp tục chiến đấu một cách anh dũng trong suốt những năm đó), về phương diện tâm lý, sự sẵn sàng tòng phục chế độ Quốc xã hình như một phần lớn do

sự mệt mỏi và cam chịu - mà chúng ta sẽ bàn rõ ở sau - tức là đặc tính của cá nhân trong kỷ nguyên hiện đại, ngay cả ở những quốc gia dân chủ. Tại Đức, lại còn có một điều kiện phụ nữa, liên hệ đến giai cấp công nhân: sự thất bại của giai cấp này sau những thắng lợi đầu tiên trong cuộc cách mạng 1918. Vào thời kỳ hậu chiến, giai cấp công nhân đã tin tưởng mạnh mẽ vào sự thực hiện chủ nghĩa xã hội, hay ít ra một sự thăng tiến chắc chắn về phương diện chính trị, kinh tế và xã hội; nhưng họ đã gặp phải những thất bại liên tiếp khiến mọi hy vọng đều tiêu tan. Vào đầu năm 1930, những thành quả của những thắng lợi đầu tiên hầu như bị hoàn toàn phá hủy và kết quả là một thái độ cam chịu, sự thiếu tin tưởng vào hàng ngũ lãnh đạo, và sự nghi ngờ về giá trị của mọi tổ chức và hoạt động chính trị. Họ vẫn còn ở trong những chính đảng và vẫn tin tưởng một cách vô ý thức vào lý thuyết chính trị của họ; nhưng ở bên trong, nhiều người đã không còn tin tưởng vào sự hữu hiệu của hoạt động chính trị.

Một yếu tố phụ nữa làm cho đại đa số dân chúng đã trở nên trung thành với chính quyền Quốc xã Đức sau khi Hitler nắm chính quyền là đối với hàng triệu người Đức, chính quyền Hitler lúc đó đã tượng trưng cho nước Đức. Một khi ông ta nắm được chính quyền, chống lại ông ta có nghĩa là tự tách rời khỏi cộng đồng dân tộc Đức; khi mọi đảng phái khác đều bị giải tán và đảng Quốc xã Đức trở thành nước Đức, chống lại nó tức là chống lại nước Đức. Hình như là không có gì khó khăn hơn cho một người trung bình là cảm thấy mình không đồng hóa được với đại đa số. Một công dân Đức, dù cho chống đối các nguyên tắc của chủ nghĩa Quốc xã đến đâu, nếu phải chọn giữa sự cô đơn và tình cảm thuộc về nước Đức, nhiều người sẽ chọn điều sau. Trong nhiều trường hợp,

chúng ta có thể thấy một người tuy không theo chủ nghĩa Quốc xã lại bênh vực chủ nghĩa này, chống lại mọi phê bình của người ngoại quốc, bởi vì họ cảm thấy chỉ trích chủ nghĩa này tức là chỉ trích nước Đức. Sự sợ hãi bị cô lập và sự yếu ớt tương đối của những nguyên tắc tinh thần đã giúp cho bất cứ đảng phái nào cũng có thể đạt được sự trung thành của đại đa số quần chúng, một khi đảng đó nắm được bộ máy nhà nước.

Nhận định này đưa đến một định đề rất quan trọng đối với vấn đề tuyên truyền chính trị: bất cứ một sự chỉ trích nào đối với nước Đức, bất cứ một sự tuyên truyền phỉ báng nào đối với "người Đức" (thí dụ danh từ "Hun", một tiếng khinh miệt để chỉ người lính Đức trong đại chiến thứ nhất) chỉ làm gia tăng sự trung thành của những người không hoàn toàn đồng hóa với hệ thống Quốc xã. Vấn đề này không thể giải quyết bằng những sự tuyên truyền khôn khéo, mà chỉ bằng sự chiến thắng của một chân lý căn bản tại hết thảy các quốc gia: rằng những nguyên tắc đạo đức vẫn đứng trên cả quốc gia và rằng do sự tin tưởng vào những nguyên tắc này, một cá nhân sẽ thuộc về một cộng đồng của những người đã, đang và sẽ chia sẻ sự tin tưởng đó.

Trái ngược với thái độ tiêu cực và cam chịu của giai cấp công nhân, của những người tự do và giai cấp tiểu tư sản Thiên Chúa giáo, ý thức hệ Quốc xã đã được chào đón nhiệt liệt bởi thành phần dưới của giai cấp trung lưu, gồm những chủ tiệm buôn nhỏ, những người làm tiểu công nghệ và những nhân viên văn phòng[1].

1 Đối với các vấn đề của toàn bộ bài này, đặc biệt là vai trò của thành phần dưới của giai cấp trung lưu, xin xem bài "The Psychology of Hide" của Harold Lasswel đăng trong tờ *The Political Quarterly*, tập. IV, Nxb Mac Miltan, London. 1933, tr. 374; và cuốn *The Nazi Dictatorship*, của F. L. Schuman Nxb Alfred A. Knopf, New York, 1939.

Những thành phần già của giai cấp này họp thành một khối thụ động, nhưng con cháu họ lại là những kẻ tranh đấu tích cực. Đối với họ, ý thức hệ Quốc xã Đức - tinh thần tuân phục mù quáng một lãnh tụ và sự thù ghét các thiểu số chủng tộc và chính trị, sự khao khát chinh phục và thống trị, sự suy tôn dân tộc Đức và chủng tộc Bắc Âu - có một sự kêu gọi đầy xúc động, và chính sự kêu gọi này đã xâm chiếm và biến họ thành những kẻ tin theo và chiến đấu hăng say cho chủ nghĩa Quốc xã. Giải đáp cho câu hỏi tại sao ý thức hệ Quốc xã Đức lại hấp dẫn thành phần dưới của giai cấp trung lưu, cần phải tìm ở trong tính chất xã hội của giai cấp công nhân, của giai tầng trên trong giai cấp trung lưu, và của giai cấp quý tộc và thượng lưu. Thật vậy, một vài đặc điểm điển hình của thành phần này được nhận thấy trong lịch sử: yêu thích kẻ mạnh, khinh ghét kẻ yếu, đầu óc nhỏ hẹp, thái độ thù nghịch, tính cần kiệm về tình cảm cũng như về tiền bạc, và đặc biệt là tính khắc khổ.

Nhãn quan đời sống của họ rất hẹp hòi, họ nghi ngờ và ghét những người lạ nhưng lại tò mò và thèm muốn hoàn cảnh khá hơn của những người quen biết, che giấu sự thèm muốn này bằng thái độ tức giận, toàn thể đời sống họ xây dựng trên nguyên lý bất túc (về phương diện kinh tế cũng như về phương diện tâm lý).

Nói rằng tính chất xã hội của thành phần dưới của giai cấp trung lưu khác biệt với tính chất xã hội của giai cấp công nhân không có nghĩa là cơ cấu tính chất nảy không có ở trong giai cấp công nhân. Nhưng tính chất này *điển hình* cho thành phần dưới của giai cấp trung lưu, trong khi chỉ một thiểu số giai cấp công nhân biểu lộ cơ cấu tính chất đó dưới hình thức rõ ràng

tương tự. Tuy nhiên, vài đặc tính khác, dưới những hình thức nhẹ nhàng hơn, như là sự kính trọng uy quyền hay tính cần kiệm, đều thấy có trong hầu hết giai cấp công nhân. Mặt khác, hình như phần lớn giai cấp công nhân văn phòng - có lẽ là đại đa số - lại có cơ cấu tính chất giống thành phần lao động chân tay (đặc biệt là những công nhân trong các nhà máy lớn) hơn là giống "giai cấp trung lưu cũ" là giai cấp không dự phần vào sự lớn mạnh của chủ nghĩa tư bản độc quyền mà lại còn bị nó đe dọa[1].

Mặc dầu tính chất xã hội của giai tầng dưới của giai cấp trung lưu không hề thay đổi từ lâu trước cuộc chiến tranh 1914, những biến cố sau chiến tranh đã làm mạnh mẽ những nét đặc tính mà ý thức hệ Quốc xã hấp dẫn: đó là lòng ao ước tòng phục và say mê quyền lực.

Trong giai đoạn trước cuộc Cách mạng 1918 ở Đức, địa vị kinh tế của giai tầng dưới của giai cấp trung lưu cũ, của những nhà kinh doanh nhỏ độc lập và những nhà tiểu công nghệ, đã trở nên suy yếu; tuy nhiên nó cũng chưa đến nỗi tuyệt vọng và vẫn còn có một số yếu tố giữ cho nó vững chắc.

Uy quyền của nền quân chủ thì hiển nhiên. Nhờ dựa vào nó và hội nhập với nó, giai tầng dưới của giai cấp trung lưu có được cảm giác an toàn và một niềm kiêu hãnh tự tôn. Cũng vậy, uy quyền tôn giáo và nền luân lý truyền thống vẫn còn

1 Quan điểm trình bày ở đây dựa trên kết quả của một công trình khảo cứu chưa được xuất bản về "Tính chất của những công nhân và thuộc viên người Đức trong khoảng 1929 - 1930" do A. Hartoch và tôi chủ trương (với phần dẫn nhập lịch sử của F. Neuman) và được đặt dưới sự bảo trợ của Viện Khảo cứu Xã hội Quốc tế thuộc Đại học đường Columbia. Việc phân tích câu trả lời của 800 người về một bản câu hỏi chi tiết đã chứng tỏ rằng một thiểu số những người này có tính chất tòng phục quyền uy, và một thiểu số tương đương thì khao khát tự do và độc lập, còn đại đa số thì biểu lộ một sự pha trộn không rõ rệt nhiều tính chất khác nhau.

có nền móng vững chắc. Gia đình vẫn chưa bị lay chuyển và là nơi trú ẩn trong một thế giới thù nghịch. Cá nhân còn cảm thấy rằng được ràng buộc với một xã hội vững chắc và một hệ thống văn hóa trong xã hội đó thì hắn có một chỗ đứng chắc chắn. Sự tòng phục và trung thành của cá nhân đối với uy quyền hiện hữu là một giải pháp thỏa đáng của những khuynh hướng khổ dục. Tuy nhiên, cá nhân vẫn không tiến tới sự đầu hàng bản ngã hoàn toàn và vẫn giữ lại ý nghĩa về sự quan trọng của cá nhân. Sự kiện hắn thiếu an toàn, nghị lực và sáng kiến, với tư cách cá nhân, sẽ được bù trừ bởi sức mạnh của uy quyền mà hắn tòng phục. Tóm lại, địa vị kinh tế vẫn còn đủ mạnh để đem lại cho hắn một tình cảm về sự tự kiêu và sự an toàn tương đối, và những uy quyền mà hắn lệ thuộc cũng cho hắn thêm một chút an toàn mà tư thế cá nhân của hắn không thể tạo nổi.

Giai đoạn hậu chiến đã thay đổi tình trạng này một cách đáng kể. Trước hết, địa vị kinh tế của giai cấp trung lưu cũ suy sụp nhanh hơn. Nhịp độ của sự suy sụp lại được gia tăng bởi nạn lạm phát lên tới cực điểm vào năm 1923 khiến tất cả mọi dành dụm của nhiều năm làm việc đã biến thành mây khói.

Trong khi giai đoạn 1924 - 1928 đã đem lại sự cải tiến kinh tế và những hy vọng mới cho thành phần dưới của giai cấp trung lưu thì những gì họ kiếm được cũng lại tan hết bởi cuộc khủng hoảng năm 1929. Trong giai đoạn lạm phát, vì bị ép chặt giữa giai cấp công nhân và giai cấp quý tộc, giai cấp trung lưu là thành phần thiếu khả năng bảo vệ và do đó bị thiệt hại nhiều nhất[1].

1 Schuman, *Sđd*, tr. 104.

Tuy nhiên, ngoài những yếu tố kinh tế, còn có những yếu tố tâm lý đã làm cho tình trạng trầm trọng hơn. Sự thất bại trong cuộc chiến tranh và sự sụp đổ của nền quân chủ là một. Trong khi nền quân chủ và bộ máy chính quyền là một cơ sở vững chắc mà trên đó - nói theo kiểu tâm lý - những người trưởng giả nhỏ bé xây dựng đời sống của họ, thì sự sụp đổ và thất bại của chúng đã làm tan vỡ nền tảng đời sống của họ. Nếu triều đại Kaiser có thể bị nhạo báng công khai, nếu những sĩ quan có thể bị tấn công, nếu chính quyền phải thay đổi hình thức và phải nhận những tên "phiến loạn đỏ" làm tổng trưởng trong nội các, và một người thợ đóng giày làm tổng thống, thì con người nhỏ bé có thể đặt sự tin tưởng vào đâu? Bằng cách thức tòng phục, hắn đã đồng nhất với tất cả những định chế đó, bây giờ vì tất cả đều không còn nữa, hắn còn biết bám víu vào đâu?

Nạn lạm phát cũng có một ảnh hưởng quan trọng về kinh tế và tâm lý. Nó là một cơn gió tàn bạo làm rung chuyển nguyên tắc cần kiệm và uy quyền nhà nước. Nếu tất cả những gì dành dụm trong nhiều năm do ở sự hy sinh biết bao lạc thú có thể tiêu tan mà không phải do lỗi của mình thì hỏi rằng tiết kiệm còn có ích gì? Nếu nhà nước có thể xóa bỏ mọi hứa hẹn được in trên những bút tệ ngân hàng và công khố phiếu thì những lời hứa hẹn của chính quyền còn ai dám tin nữa?

Không phải chỉ có địa vị kinh tế của giai tầng dưới của giai cấp trung lưu bị suy sụp nhanh chóng. Sau chiến tranh, cả uy tín xã hội của họ cũng bị suy sụp. Trước chiến tranh họ còn cảm thấy hơn giai cấp công nhân, sau cuộc cách mạng, uy tín xã hội của giai cấp công nhân gia tăng một cách đáng kể, và kết quả là uy tín của thành phần dưới giai cấp

trung lưu cũng tương đối đi xuống. Không còn có ai để nhìn xuống, cái ưu quyền đó từng được coi là một ưu thế trong đời sống của những chủ hiệu nhỏ bé hoặc những kẻ tương tự nay không còn nữa.

Thêm vào những yếu tố đó, thành trì cuối cùng của sự an toàn của giai cấp trung lưu nhiều hơn tại các nước khác. Thế hệ trẻ hành động theo ý mình và không còn quan tâm đến việc hành động của họ có được cha mẹ chấp nhận hay không.

Những lý do của sự phát triển này rất nhiều và quá phức tạp để thảo luận chi tiết ở đây. Tôi sẽ chỉ đề cập đến một vài lý do. Sự suy sụp của những biểu tượng xã hội cũ về uy quyền như là nền quân chủ và tổ chức chính quyền đã ảnh hưởng tới uy quyền của bậc cha mẹ. Nếu những uy quyền này - mà giới trẻ đã được cha mẹ dạy dỗ là cần phải tôn trọng - tỏ ra yếu kém, thì bậc cha mẹ cũng mất uy tín và uy quyền. Một yếu tố khác nữa là dưới những điều kiện đã thay đổi, nhất là nạn lạm phát, thế hệ già bị lạc lõng, bối rối và không thích ứng được với những điều kiện mới như thế hệ trẻ lanh lợi. Do đó, thế hệ trẻ cảm thấy mình hơn những người già và không còn coi trọng họ cùng những lời giáo huấn của họ nữa. Thêm nữa, sự suy sụp kinh tế của giai cấp trung lưu đã tước đoạt của cha mẹ vai trò kinh tế bảo đảm tương lai của con cái.

Thế hệ già của thành phần dưới của giai cấp trung lưu ngày càng tỏ ra cay đắng và tức giận, nhưng theo một đường lối tiêu cực, còn thế hệ trẻ lại hướng về hành động. Địa vị kinh tế của lớp người này bị nguy ngập thêm bởi sự kiện là nền tảng của một đời sống kinh tế độc lập, mà cha ông họ từng có, nay đã mất; thị trường nghề nghiệp đã ứ đọng, và những triển vọng hành nghề y sĩ hay luật sư thật mong manh.

Những người đã chiến đấu trong cuộc chiến cảm thấy họ có quyền đòi hỏi một đời sống tốt hơn hiện tại. Đặc biệt là nhiều sĩ quan trẻ trong nhiều năm đã chỉ huy và hành xử quyền lực một cách tự nhiên, không thể tự thích ứng để trở thành thư ký, hay những người bán hàng dạo.

Sự thất bại về phương diện xã hội đưa tới một sự phóng chiếu một nguồn gốc quan trọng của chủ nghĩa Quốc xã: thay vì nhận thức về số phận kinh tế và xã hội của giai cấp trung lưu cũ, các thành phần của giai cấp này lại suy nghĩ về số phận của họ theo với vận nước. Sự thất bại của quốc gia và Hiệp ước Versailles trở thành những biểu tượng mà sự thất bại thực sự - thất bại xã hội - được chuyển sang.

Người ta thường nói rằng sự đối xử của những kẻ chiến thắng đối với người Đức trong năm 1918 là một trong những lý do chính của sự ra đời của chủ nghĩa Quốc xã Đức. Nhận định này cần được làm sáng tỏ. Đa số người Đức cảm thấy hiệp ước hòa bình bất công; nhưng trong khi giai cấp trung lưu phản ứng bằng một nỗi uất ức mạnh mẽ thì về phần giai cấp công nhân, họ ít tỏ ra uất ức đối với Hiệp ước Versailles. Họ đã chống đối chế độ cũ và sự thất trận đối với họ có nghĩa là sự thất bại của chế độ này. Họ cảm thấy đã chiến đấu anh dũng và họ không có lý do gì phải tự xấu hổ. Trên phương diện khác, sự thành công của công cuộc cách mạng - chỉ có được do sự thất bại của nền quân chủ - đã mang lại cho họ nhiều lợi ích về kinh tế, chính trị và xã hội. Sư uất ức đối với Hiệp ước Versailles phát xuất từ giai cấp trung lưu. Sự uất ức có tính cách quốc gia chỉ là một sự biện minh và phóng chiếu sự thấp kém xã hội vào sự thấp kém của quốc gia.

Sự phóng chiếu này rất dễ nhận thấy trong sự phát triển cá nhân của Hitler. Ông ta là đại diện điển hình của thành phần dưới của giai cấp trung lưu, một "con số không", chẳng có một chút hy vọng tương lai. Ông ta luôn luôn cảm thấy mình là một kẻ bơ vơ, bị ruồng bỏ. Trong cuốn *Mem Kampf* (Cuộc chiến đấu của tôi) ông thường nói về ông như là một kẻ "không có giá trị gì", một kẻ "chẳng ai biết đến" khi còn trẻ, mặc dù điều đó chỉ hoàn toàn do ở địa vị xã hội của mình, ông ta cũng hợp lý hóa nó trong những biểu tượng của quốc gia. Sinh đẻ ở ngoài nước Đức, ông ta cảm thấy bị khai trừ về phương diện quốc gia nhiều hơn là về phương diện xã hội, và nước Đức vĩ đại, mà tất cả công dân có thể trở về, đối với ông trở nên một biểu tượng của uy tín xã hội và sự an toàn.

Cảm nghĩ của giới trung lưu về sự bất lực, lo âu và cô lập của họ đối với toàn thể xã hội, và ý muốn hủy diệt phát xuất từ hoàn cảnh này không phải là nguồn gốc duy nhất của chủ nghĩa Quốc xã Đức. Nông dân cảm thấy tức giận đối với những chủ nợ ở thành phố, trong khi đó công nhân bị thất vọng và chán nản bởi những bước thụt lùi thường xuyên về chính trị sau những thắng lợi đầu tiên vào năm 1918, và bởi giới lãnh đạo đã mất hết mọi sáng kiến chiến lược. Đại đa số quần chúng bị xâm chiếm bởi cảm nghĩ về sự bất lực và vô nghĩa mà chúng ta đã mô tả như là điển hình của chủ nghĩa tư bản độc quyền.

Những điều kiện tâm lý đó không phải là "nguyên do" của chủ nghĩa Quốc xã Đức. Chúng tạo nên một nền tảng nhân tính cho sự phát triển của chủ nghĩa này, nhưng một cuộc nghiên cứu toàn diện về sự xuất hiện và chiến thắng của chủ nghĩa Quốc xã sẽ phải đề cập tới cả những điều kiện chính trị

và kinh tế, cũng như là tâm lý. Lý do diễn tả khía cạnh này và vì những mục tiêu đặc biệt của cuốn sách, chúng ta không cần thảo luận về những vấn đề kinh tế và chính trị này. Tuy nhiên, độc giả cũng cần được lưu ý về vai trò của những đại diện của nền kỹ nghệ lớn và của những nhà quý tộc quân phiệt trong việc thiết lập chủ nghĩa Quốc xã Đức. Nếu không có sự trợ giúp của họ, Hitler đã không thể chiến thắng, và sự trợ giúp này bắt nguồn từ ý thức của họ về các quyền lợi kinh tế hơn là từ các yếu tố tâm lý.

Giai cấp có tiền của này phải đương đầu với một quốc hội trong đó có 4% dân biểu xã hội và cộng sản đại diện cho những nhóm bất mãn với hệ thống xã hội hiện hữu, và trong quốc hội này, số các dân biểu quốc xã cũng tăng dần, họ cũng thay mặt cho một giai cấp bất mãn chống lại các đại diện đầy quyền lực của chủ nghĩa tư bản Đức. Một quốc hội như vậy, với một đa số tượng trưng cho những khuynh hướng chống lại quyền lợi kinh tế của họ, đã nhận thấy những khuynh hướng ấy là nguy hiểm. Họ nói rằng chế độ dân chủ không thể làm gì được. Thật ra người ta có thể nói là nền dân chủ đã quá hữu hiệu. Quốc hội tượng trưng đầy đủ các quyền lợi của nhiều giai cấp khác nhau của dân tộc Đức, và chính vì lý do này mà hệ thống quốc hội không còn phù hợp với nhu cầu bảo vệ các ưu quyền của đại kỹ nghệ và của những địa chủ bán phong kiến. Đại diện của những nhóm có đặc quyền này trông đợi chủ nghĩa Quốc xã sẽ chuyển sự tức giận đang đe dọa họ về một hướng khác, và đồng thời thúc đẩy quốc gia phải làm việc cho quyền lợi kinh tế của họ. Nói chung họ không bị thất vọng. Nhưng chắc chắn là, trong những chi tiết nhỏ, họ đã nhầm lẫn Hitler và guồng máy chính quyền của ông ta không phải là những công cụ được điều

khiển bởi những đại kỹ nghệ gia như Thyssens và Krupps, và chính những người này lại phải chia sẻ quyền lực của họ với chính quyền Quốc xã và tòng phục nó.

Tuy nhiên, trong khi tỏ ra tàn bạo về phương diện kinh tế đối với các giai cấp khác thì chủ nghĩa Quốc xã lại nâng đỡ các nhóm đại kỹ nghệ Đức. Hệ thống Quốc xã là một biến thể hữu hiệu hơn của chủ nghĩa Đế quốc Đức hồi tiền chiến và nó vẫn tiếp tục những gì mà chế độ quân chủ đã thất bại (nền Cộng hòa đã không thực sự làm gián đoạn sự phát triển của chủ nghĩa tư bản độc quyền Đức mà lại còn nâng đỡ nó).

Tới đây, độc giả có thể nêu lên một câu hỏi. Làm thế nào chúng ta có thể dung hợp hai quan niệm, một đàng cho rằng nền tảng tâm lý của chủ nghĩa Quốc xã Đức là giai cấp trung lưu cũ, và một đàng cho rằng chủ nghĩa này hoạt động theo quyền lợi của chủ nghĩa đế quốc Đức. Câu giải đáp, về nguyên tắc, cũng giống như câu giải đáp mà chúng ta đã đưa ra để trả lời câu hỏi liên quan đến vai trò của giai cấp trung lưu thành thị trong giai đoạn xuất hiện của chủ nghĩa tư bản. Trong giai đoạn hậu chiến, chính giai cấp trung lưu, nhất là thành phần dưới của giai cấp này, bị đe dọa bởi chủ nghĩa tư bản độc quyền. Do đó, họ trở nên lo âu và thù hận. Sự kiện này đưa tới một tình trạng sợ hãi và khát khao tòng phục cũng như là thống trị những kẻ yếu đuối. Những tình cảm này đã được một giai cấp hoàn toàn khác hẳn sử dụng cho một chế độ có sứ mệnh phục vụ cho quyền lợi riêng của họ. Hitler đã tỏ ra là một dụng cụ đắc lực như vậy, bởi vì ông ta hòa hợp những đặc điểm của một người trưởng giả nhỏ bé uất ức, thù hận mà giai cấp trung lưu cảm thấy tương đồng về phương diện tình cảm và xã hội, với những đặc điểm của một kẻ lợi dụng

thời cơ sẵn sàng phục vụ quyền lợi của những đại kỹ nghệ gia Đức và giai cấp quý tộc. Thoạt tiên, ông tự coi như một nhà giải phóng cho giai cấp trung lưu, hứa hẹn hủy bỏ những nhà bách hóa, đập tan sự thống trị của giới tư bản ngân hàng, v.v... Bằng chứng thì quá rõ ràng, nhưng những lời hứa đó không bao giờ được thực hiện. Tuy nhiên, điều đó không quan hệ, chủ nghĩa Quốc xã Đức không bao giờ có những nguyên tắc chính trị, kinh tế thành thực. Chúng ta cần hiểu rõ một điểm quan trọng là chủ nghĩa Quốc xã có một nguyên tắc căn bản, đó là chủ nghĩa cơ hội. Điều quan trọng là có hàng ngàn người tiểu tư sản, bình thường thì không có cơ hội kiếm được tiền của hay đạt được quyền hành, nay với tư cách là những nhân viên của chính quyền Quốc xã, họ đã được hưởng một phần sự giàu có và quyền lực mà họ bắt giai cấp thượng lưu phải chia sẻ. Một số khác không phải là nhân viên của guồng máy Quốc xã đã được cấp cho những việc làm tước đoạt của đám dân Do Thái và của những kẻ thù chính trị. Và đối với những thành phần còn lại, mặc dù đời sống của họ không khá hơn, họ vẫn được dư ăn. Sự thỏa mãn tình cảm do những cuộc biểu dương có tính cách bạo dục này và do ở một ý thức hệ đem lại cho họ một tình cảm tự tôn đối với những thành phần khác của nhân loại, đã có thể đền bù cho họ - ít ra là trong một thời gian - về sự kiện đời sống của họ bị bần cùng hóa về phương diện kinh tế cũng như văn hóa.

Chúng ta đã thấy rằng những thay đổi về kinh tế và xã hội, đặc biệt là sự suy sụp của giai cấp trung lưu và sự vươn mạnh của chủ nghĩa tư bản độc quyền, đã có một ảnh hưởng sâu xa về tâm lý. Những ảnh hưởng này được làm gia tăng và hệ thống hóa bởi một ý thức hệ chính trị - cũng như bởi những

ý hệ tôn giáo trong thế kỷ XVI - và những động lực tâm lý phát sinh lại ảnh hưởng trái ngược với lợi ích kinh tế ban đầu của giai cấp đó. Chủ nghĩa Quốc xã đã làm hồi sinh thành phần dưới của giai cấp trung lưu, đồng thời lại tham gia vào việc phá hủy địa vị xã hội kinh tế cũ của giai cấp này. Nó động viên những năng lực tình cảm của họ và biến đổi thành một sức mạnh quan trọng trong cuộc tranh đấu cho những mục tiêu kinh tế và chính trị của chủ nghĩa đế quốc Đức.

Trong những trang tiếp theo, chúng ta sẽ cố chứng tỏ rằng con người của Hitler, những giáo điều của ông và hệ thống Quốc xã biểu lộ một hình thức cực độ của cơ cấu tính chất mà chúng ta đã gọi là "quyền uy", và rằng ông ta đã kêu gọi mạnh mẽ các thành phần dân chúng - ít hay nhiều - có cùng một cơ cấu tính chất.

Tiểu sử của Hitler là một minh chứng hùng hồn về tính chất quyền uy, và vì nó là tài liệu tiêu biểu của nền văn chương Quốc xã Đức, tôi sẽ sử dụng nó như nguồn gốc chính trong việc phân tích tâm lý chủ nghĩa Quốc xã.

Yếu tính của tính chất quyền uy như đã được mô tả, là sự hiện hữu song song của các xung động bạo dục và khổ dục. Sự bạo dục, ít nhiều pha trộn với khuynh hướng hủy diệt, nhằm đạt được một quyền lực vô giới hạn trên kẻ khác, sự khổ dục nhằm hòa nhập bản ngã vào một quyền lực cực kỳ mạnh mẽ và dự phần vào sức mạnh và vinh quang của nó. Cả hai khuynh hướng bạo dục và khổ dục đều được tạo nên bởi sự bất lực trong cuộc sống đơn độc của một cá nhân đơn độc, và nhu cầu về một tương quan chung sống để chế ngự cô đơn.

Sự khát khao quyền lực có tính cách bạo dục được biểu lộ đầy rẫy trong cuốn *Mein Kampf*. Chúng ta thấy điều đặc biệt

trong tương quan của Hitler đối với đám quảng đại quần chúng mà ông ta khinh bỉ và "yêu" theo một lối hoàn toàn bạo dục và đối với những kẻ thù chính trị mà ông ta đã chứng tỏ những khuynh hướng hủy diệt, yếu tố quan trọng của sự bạo dục của ông. Ông nói về sự thỏa mãn của đám quần chúng bị thống trị. "Điều mà họ muốn là chiến thắng kẻ mạnh và sự tiêu diệt hoặc đầu hàng không điều kiện của kẻ yếu"[1]. "Giống như một phụ nữ... muốn tòng phục một người đàn ông mạnh mẽ hơn là thống trị một kẻ yếu kém, quần chúng yêu mến nhà cai trị hơn là những kẻ đi cầu cạnh và trong thâm tâm, họ được thỏa mãn bởi một lý do. Họ thường bối rối không biết sử dụng tự do thế nào và dễ dàng đi tới sự từ bỏ nó. Họ không nhận thức được sự vô liêm sỉ - mà về phương diện tinh thần họ rất kinh sợ - cũng như là sự cắt xén thô bạo các tự do của con người, bởi vì cái ảo tưởng của lý thuyết đó đã xâm chiếm đầu óc họ"[2].

Ông quan niệm rằng sự bẻ gãy ý chí của cử tọa bởi sức mạnh của diễn giả là yếu tố quan trọng của sự tuyên truyền. Ông cũng không ngần ngại nhìn nhận rằng sự mệt mỏi thể chất của cử tọa là một điều kiện rất tốt để sử dụng họ. Bàn về vấn đề thời gian nào trong ngày thuận tiện nhất cho các cuộc tập họp chính trị quần chúng, ông nói: "Hình như là trong buổi sáng và suốt ban ngày sức mạnh ý chí của con người chống lại một cách mạnh mẽ mọi toan tính buộc hắn theo ý muốn hay ý kiến của người khác. Tuy nhiên, vào buổi tối, hắn chịu khuất phục dễ dàng trước sức mạnh khống chế của một ý chí mạnh mẽ. Bởi vì thực ra, mỗi một cuộc mít tinh tượng trưng cho một cuộc đấu vật giữa hai sức mạnh

1 Hitler, *Mein Kampf* (Cuộc chiến đấu của tôi), tr. 469 (tiếng Đức).

2 Hitler, *Sđd*, tr. 56.

đối nghịch, khả năng hùng biện cao độ của một bản chất lãnh đạo sẽ thành công dễ dàng trong cuộc chiếm đoạt những người có ý chí mới mẻ mà sức đề kháng bị làm suy yếu theo một đường lối tự nhiên, hơn là những người hãy còn kiểm soát được những nghị lực của trí óc và sức mạnh của ý chí"[1].

Hitler hiểu rất rõ những điều kiện tạo nên sự mong muốn tòng phục và đã mô tả một cách sắc bén tình trạng một cá nhân tham dự một buổi mít tinh. "Sự tập hợp quần chúng cần thiết nếu chỉ vì lý do rằng trong đó cá nhân - đang tham gia vào một phong trào mới, cảm thấy cô đơn và dễ bị xâm chiếm bởi sự cô đơn - lần đầu tiên nhìn thấy những hình ảnh của một cộng đồng to lớn, một cái gì có những ảnh hưởng làm mạnh mẽ và khuyến khích trên hầu hết mọi người... Nếu lần đầu tiên hắn bước ra khỏi cái cửa hiệu nhỏ bé - và bước vào một cuộc tập họp quần chúng và được bao quanh bởi hàng ngàn hàng vạn con người cùng chung một tin tưởng...hắn sẽ khuất phục trước ảnh hưởng kỳ diệu của cái mà chúng ta gọi là sự vận động quần chúng"[2].

Goebbels mô tả quần chúng bằng cùng một luận điệu, "quần chúng không muốn gì cả, ngoại trừ được cai trị một cách thích đáng", ông viết trong cuốn tiểu thuyết *Michael*[3]. Đối với ông, quần chúng "không khác gì hơn là một tảng đá cho nhà điêu khắc. Nhà lãnh đạo và quần chúng chỉ là một vấn đề giản dị như nhà họa sĩ và màu sắc"[4].

Trong một cuốn sách khác, Goebbels mô tả một cách rõ ràng sự lệ thuộc của một người bạo dục vào đối tượng.

1 Hitler, *Sđd*, tr. 710.

2 Hitler, *Sđd*, tr. 715, 716 .

3 Goebbels, *Sđd*, tr. 21.

4 Joseph Goebbels, *Michael*, Nxb F.Eber. Munchen, 1939, tr. 57.

Hắn cảm thấy yếu đuối và trống rỗng biết bao, trừ khi hắn có quyền lực trên người khác và quyền này lại cho hắn thêm sức mạnh. Dưới đây là sự xác nhận của Goebbels về những gì xảy ra trong con người ông: đôi khi người ta bị rơi vào một tình trạng trì trệ. Người ta có thể chế ngự nó nếu đối diện với một đám đông. Quần chúng là nguồn suối của quyền lực của chúng ta[1]. Ley, lãnh tụ của Mặt trận Lao động Đức, cũng đưa ra một quan niệm về thứ quyền lực đặc biệt trên quần chúng mà những người Đức Quốc xã gọi là sự lãnh đạo. Khi thảo luận về những đức tính cần thiết của một lãnh tụ Quốc xã và mục tiêu của sự giáo dục các lãnh tụ, ông ta viết: "Chúng ta muốn biết xem những người này có ý chí lãnh đạo, có muốn trở thành lãnh tụ, nói tóm lại, là có ý chí thống trị hay không. Chúng ta muốn thống trị, và tận hưởng điều đó. Chúng ta sẽ dạy những người này biết đè đầu cưỡi cổ kẻ khác... để có thể cho họ một tình cảm về sự thống trị tuyệt đối trên những sinh vật khác"[2].

Trong quan niệm về mục tiêu của sự giáo dục, Hitler cũng đưa ra sự nhấn mạnh tương tự về quyền lực. Ông nói rằng "việc giáo dục và phát triển học sinh phải hướng về việc tạo cho chúng sự tin tưởng tuyệt đối hơn hẳn những kẻ khác"[3].

Sự kiện một đôi khi ta tuyên bố rằng một đứa trẻ cần được dạy dỗ để chịu đựng sự bất công mà không nổi loạn sẽ không còn làm cho độc giả ngạc nhiên. Sự mâu thuẫn này điển hình cho sự đối nghịch có tính chất bạo dục và khổ dục giữa sự khao khát quyền lực và sự tòng phục.

---

1 Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reicshkanzlei*, Nxb F. Her, Munchen, 1931, tr.120.

2 Ley, *Der Weg Zw Ordensburg*, Sondetdruck dé Reichsorganisation Jeiters der NSDAP fur des Fubrercorps der Parter; trích dẫn trong cuốn *Ein Mann gegen* của Konrad Heiden, Nxb Europa, Zurich, 1937.

3 Hitler, *Mem Kampf*, tr. 618.

Sự khát khao quyền lực trên đám quần chúng là điều đã thúc đẩy những thành phần "tinh hoa", tức là những lãnh tụ Quốc xã. Như sự trích dẫn ở trên đã chứng tỏ, sự khát khao quyền lực một đôi khi đã được biểu lộ một cách thành thực đến độ đáng ngạc nhiên. Đôi khi nó lại được diễn tả dưới những hình thức từ tốn hơn bằng sự nhấn mạnh là chính quần chúng thích được cai trị. Đôi khi sự cần thiết phỉnh phờ quần chúng để che giấu bớt sự khinh bỉ họ đã đưa tới sự lừa bịp như dưới đây: khi nói về bản năng tự bảo vệ - mà đối với Hitler như chúng ta sẽ thấy sau này được đồng hóa ít nhiều với sự khao khát quyền lực - Hitler cho rằng đối với dân Aryan, "bản năng tự bảo vệ đã tiến tới một hình thức cao quý nhất bởi vì họ muốn dâng hiến bản ngã của mình cho đời sống của cộng đồng, và đến giờ phút đòi hỏi, họ sẽ hy sinh nó"[1].

Trong khi "những lãnh tụ" được hành xử quyền lực, thì đám quần chúng lại không được hưởng sự thỏa mãn bạo dục. Những nhóm thiểu số về chủng tộc hay chính trị trong nước Đức và những quốc gia khác được mô tả như là yếu đuối và suy kém, trở thành những đối tượng của bạo dục, trên đó đám quần chúng được nuôi dưỡng. Trong khi Hitler và bộ máy chính quyền của ông hưởng thụ quyền lực trên quần chúng Đức thì đám quần chúng này lại được dạy dỗ hưởng thụ quyền lực trên các quốc gia khác và được hướng dẫn bởi sự đam mê thống trị thế giới.

Hitler không ngần ngại biểu lộ sự khao khát thống trị thế giới như là mục tiêu của ông và của đảng Quốc xã. Chế nhạo lý thuyết chủ hòa, ông nói: "Thực ra, ý tưởng hòa bình của con người có lẽ chỉ hoàn toàn tốt khi một người ở

1 Hitler, *Sđd*, tr. 408.

một thứ bậc siêu đẳng đã chinh phục và đưa thế giới tới một trình độ khiến hắn trở nên chủ tể duy nhất của trái đất này"[1].

Ông còn nói: "Một quốc gia trong giai đoạn đầu độc chủng tộc, biết dồn mọi nỗ lực vào việc bảo vệ những thành phần chủng tộc tốt đẹp nhất, thì một ngày nào đó sẽ làm chủ thế giới"[2].

Thường thường Hitler cố hợp lý hóa và biện minh sự khao khát quyền lực của ông. Những lối biện minh chính được trình bày như dưới đây: sự kiện ông thống trị các dân tộc khác là vì quyền lợi của họ và vì quyền lợi của nền văn hóa thế giới; sự khao khát quyền lực bắt nguồn từ trong những luật lệ hằng cửu của thiên nhiên, ông ta chỉ tìm thấy và tuân theo các luật lệ này, ông ta hành động dưới sự hướng dẫn của một quyền lực tối cao - Thượng đế, lịch sử, số mệnh và thiên nhiên; toan tính thống trị của ông chỉ là một sự phòng vệ chống lại toan tính của những kẻ khác muốn thống trị ông ta và dân tộc Đức. Ông ta chỉ muốn hòa bình và tự do.

Một thí dụ về loại biện minh thứ nhất là đoạn văn sau đây, trích trong cuốn *Mein Kampf*. Nếu trong lịch sử phát triển, dân tộc Đức có được sự kết hợp đội ngũ như nhiều dân tộc khác đã được hưởng, thì nước Đức có lẽ đã làm chủ thế giới. Hitler cho rằng sự thống trị của dân tộc Đức trên thế giới có thể đưa đến "một nền hòa bình - không phải được chống đỡ bởi những cành hoa của những tên chủ hòa chuyên nghiệp đầy nước mắt, hay khóc lóc như đàn bà, mà được xây dựng bởi lưỡi gươm chiến thắng của một dân tộc siêu đẳng, nó dẫn dắt thế giới tạo dựng một nền văn hóa cao hơn"[3].

1 Hitler, *Sđd*, tr. 394.
2 Hitler, *Sđd*, tr. 994.
3 Hitler, *Sđd*, tr. 598.

Trong những năm gần đây (tức những năm cuối thập niên 1930, ND), mọi độc giả theo dõi báo chí đều đã thấy rõ Hitler luôn luôn xác nhận rằng mục tiêu của ông không phải chỉ là sự thịnh vượng của nước Đức mà hành động của ông còn nhằm phục vụ cho nền văn minh chung của nhân loại.

Sự biện minh thứ hai, rằng sự khao khát quyền lực của ông bắt nguồn từ định luật tự nhiên, thì còn đi xa hơn một sự hợp lý hóa đơn thuần; khát khao quyền hành, như đã được Hitler phát biểu trong công trình phổ thông hóa một cách thô thiển chủ thuyết Darwin, còn phát khởi từ mong muốn tòng phục một quyền lực bên ngoài. Trong "bản năng bảo vệ chủng loại", Hitler đã nhìn thấy "lý do đầu tiên của sự tạo dựng các cộng đồng nhân loại"[1].

Bản năng tự bảo vệ đưa tới sự chiến đấu của kẻ mạnh để thống trị kẻ yếu, và đương nhiên về phương diện kinh tế, đưa tới sự sống sót của kẻ nào tỏ ra thích hợp nhất.

Sự đồng hóa bản năng tự bảo vệ với quyền lực trên kẻ khác đã được Hitler diễn tả một cách đáng chú ý: "Nền văn hóa đầu tiên của nhân loại chắc chắn là ít tùy thuộc vào những con thú vật đã được khắc phục mà tùy thuộc nhiều vào sự sử dụng con người kém cỏi"[2]. Ông ta phóng chiếu tính bạo dục của ông vào Thiên Nhiên - được coi như là "Nữ Hoàng hung ác của mọi Trí Khôn Ngoan"[3] và luật bảo tồn của thiên nhiên đưa đến "định luật về nhu cầu và về quyền chiến thắng của kẻ nào tỏ ra tốt nhất và mạnh nhất trong thế giới này"[4].

---

1 Hitler, *Sđd*, tr. 197.
2 Hitler, *Sđd*, tr. 405.
3 Hitler, *Sđd*, tr. 170.
4 Hitler, *Sđd*, tr. 396.

Trong tương quan với chủ thuyết thô sơ này của Darwin, "nhà xã hội" Hitler đã cổ võ những nguyên tắc tự do trong sự cạnh tranh vô giới hạn. Trong một cuộc tranh luận chống lại sự hợp tác giữa các nhóm quốc gia khác nhau, ông nói: "Do một sự phối hợp như vậy, sự tự do biểu lộ mọi năng lực bị bóp nghẹt, sự tranh đấu để chọn kẻ có khả năng nhất bị chặn đứng, và do đó chiến thắng cần thiết và sau cùng của người mạnh nhất bị cấm đoán mãi mãi"[1]. Ở một chỗ khác, ông cho rằng sự tự do biểu lộ năng lực là sự khôn ngoan của đời sống.

Chắc chắn là chủ thuyết Darwin thật sự không diễn tả những tình cảm của tính chất bạo dục và khổ dục. Trái lại, đối với nhiều người theo chủ thuyết này, nó kêu gọi hy vọng về một sự tiến hóa của nhân loại tới những trình độ văn hóa cao hơn. Tuy nhiên, đối với Hitler, thuyết Darwin vừa là một sự diễn tả vừa là một sự biện minh cho tính bạo dục của ông ta. Ông ta đã bày tỏ một cách hoàn toàn ngây thơ ý nghĩa tâm lý của chủ thuyết Darwin. Khi còn là một kẻ vô danh sống tại Munich ông ta thường thức dậy vào 5 giờ sáng. Ông có thói quen ném những mẩu bánh mì cho những con chuột chạy quanh quẩn trong căn phòng nhỏ, và rồi quan sát những con vật nhỏ bé này đùa giỡn và tranh giành chút đồ ăn đó[2]. "Trò chơi" này là "sự vật lộn để mà sống" theo kiểu Darwin nhưng dưới một kích thước nhỏ. Đối với Hitler, trò chơi đó là một sự thay thế nhỏ bé cho những đấu trường của Hoàng đế La Mã Ceasar, và là sự khởi đầu cho những đấu trường lịch sử mà ông ta tạo nên sau này.

Sự biện minh cuối cùng cho tính bạo dục của ông, sự biện minh cho nó như là sự bảo vệ chống lại sự tấn công của kẻ

1 Hitler, *Sđd*, tr. 761.

2 Hitler, *Sđd*, tr. 295.

khác, đã được Hitler trình bày nhiều lần trong các sách vở của ông. Ông ta và dân tộc Đức bao giờ cũng là những kẻ hiền lành còn các kẻ thù đều là những kẻ thô bạo. Phần lớn luận điệu tuyên truyền này gồm có những lời dối trá một cách cố ý. Tuy nhiên, một phần nào, nó cũng có sự "thành thật" đầy xúc động giống như trong những lời buộc tội có tính cách cuồng trí. Những lời kết tội này luôn luôn có công dụng bảo vệ chống lại sự khám phá ra tính bạo dục hay khuynh hướng hủy diệt của mình. Chúng được sử dụng theo công thức sau đây: chính các anh có ý định bạo dục, do đó tôi vô tội. Đối với Hitler, động cơ tự bảo vệ này có vẻ cực kỳ bất hợp lý vì ông kết tội kẻ thù về chính những điều mà ông thẳng thắn nhìn nhận là mục tiêu của mình. Vì vậy mà ông kết tội những người Do Thái, những người cộng sản và người Pháp và cả đến những điều mà ông coi là những mục tiêu chính đáng của hành động của ông. Ít khi ông phải bận tâm về việc che giấu sự mâu thuẫn này bằng những lý luận biện minh. Ông kết tội những người Do Thái là đã đưa quân đội Pháp tới sông Rhin với ý định tiêu diệt giống da trắng bằng sự pha giống "và do đó ngoi lên địa vị chủ tể"[1]. Chắc chắn là Hitler cũng nhận ra sự mâu thuẫn trong việc kết tội người khác về những gì mà ông tuyên bố là mục tiêu cao quý nhất của chủng tộc ông, và đã cố gắng hợp lý hóa sự mâu thuẫn bằng cách nói về người Do Thái rằng bản năng tự bảo vệ *của họ* thiếu tính chất lý tưởng được tìm thấy trong khuynh hướng thống trị của chủng tộc Aryan[2].

Những lời kết tội tương tự cũng được dùng để chống lại người Pháp. Ông kết tội là họ muốn bóp cổ nước Đức và tước

1 Hitler, *Sđd*, tr. 448.

2 Hitler, *Sđd*, tr. 414.

đoạt sức mạnh của nước ông. Trong khi lời buộc tội này được dùng như một luận cứ cho sự cần thiết đập tan "tham vọng của người Pháp muốn làm bá chủ Âu châu"[1], thì ông lại thú nhận rằng nếu ở vào địa vị Clémenceau, ông cũng hành động như vậy[2].

Những người cộng sản bị kết tội về sự tàn ác, và sự thành công của chủ nghĩa Mác bị kết án là do ở ý chí chính trị và những hoạt động tàn bạo của nó. Trong khi đó, Hitler lại tuyên bố: "Điều mà nước Đức thiếu là sự phối hợp của quyền lực tàn bạo với những ý định chính trị khôn khéo"[3].

Cuộc khủng hoảng 1938 ở Tiệp Khắc và cuộc chiến tranh hiện nay (tức Đệ nhị Thế chiến - ND) đã đem lại nhiều thí dụ về loại này. Không có một hành vi đàn áp nào của chủ nghĩa Quốc xã lại không được giải thích như là sự tự vệ chống lại sự đàn áp của kẻ khác. Người ta có thể cho rằng những lời buộc tội này chỉ là sự bịa đặt, và không có được sự "thành thật" có tính cách cuồng trí của những lời kết tội người Do Thái và người Pháp. Tuy nhiên những lời kết tội này vẫn có một giá trị tuyên truyền, và một phần dân chúng, đặc biệt là thành phần dưới của giai cấp trung lưu, đã tin tưởng, vì cơ cấu tính chất của họ dễ thu nhận lời kết tội loạn trí này.

Sự khinh bỉ của Hitler đối với những kẻ yếu đuối trở nên rõ ràng khi ông nói về những người mà mục tiêu chính trị của họ - chiến đấu cho tự do của quốc gia - giống với những mục tiêu mà ông thường cổ vũ. Có lẽ không ở đâu tính cách thiếu thành thực của sự chú ý của Hitler đến nền tự do của quốc gia

1 Hitler, *Sđd*, tr. 966.
2 Hitler, *Sđd*, tr. 978.
3 Hitler, *Sđd*, tr. 783.

lại lộ liễu hơn là ở trong sự khinh bỉ của ông đối với các cuộc nổi loạn của những kẻ yếu đuối. Bằng một cách châm biếm và khinh bỉ, ông nói về cái nhóm nhỏ Quốc xã mà ông đã tham gia lần đầu tiên tại Munich. Đây là cảm tưởng của ông về cuộc mít tinh mà ông tham dự: "Kinh khủng! Kinh khủng! Đó là một đường lối lập hội tồi tệ nhất, vậy mà đây là nhóm mà tôi sắp gia nhập? Rồi thì vấn đề hội viên mới được thảo luận, nghĩa là tôi bị giữ lại"[1].

Ông gọi các nhóm này là những "tổ chức nhỏ bé khôi hài", và cho rằng lợi ích duy nhất của chúng là "đem lại những cơ hội cho hoạt động thực sự của cá nhân"[2]. Hitler cho biết chưa bao giờ ông tham gia vào một trong những đảng phái lớn hiện hữu, và thái độ rất đặc biệt đối với ông. Ông phải bắt đầu bằng một nhóm mà ông nhận thấy là thấp kém và yếu ớt. Sáng kiến và sự can đảm của ông đã không được thử thách trong một môi trường rộng lớn, ở đó ông phải tranh đấu với những quyền lực sẵn có hoặc phải cạnh tranh với những kẻ tương đương.

Ông cũng bày tỏ sự khinh bỉ đối với những kẻ yếu đuối trong những bài viết về những nhà cách mạng ở Ấn Độ. Chính con người đã dùng khẩu hiệu về sự tự do quốc gia cho những mục tiêu của mình hơn ai khác, lại tỏ ra khinh bỉ những nhà cách mạng không có sức mạnh mà dám chống lại đế quốc Anh hùng mạnh. Ông nhớ lại "Một vài ông thầy pháp Á châu hoặc là một vài kẻ khác, có lẽ một vài người Ấn Độ thực sự tranh đấu cho tự do, chạy khắp Âu châu, toan tính nhồi vào óc những dân tộc hoàn toàn thông minh ý tưởng

1 Hitler, *Sđd*, tr. 298.

2 Hitler, *Sđd*, tr. 300.

rằng Đế quốc Anh - mà nền tảng của nó là Ấn Độ - đang ở trên đà sụp đổ... Những tên phiến loạn Ấn Độ sẽ không bao giờ làm được việc đó... Một tập hợp những kẻ tàn phế không thể nào lay chuyển nổi một quốc gia hùng mạnh... Tôi không thể liên kết số phận của quốc gia tôi với những cái được gọi là "những quốc gia bị áp bức" bởi vì tôi biết rõ sự thấp kém về chủng tộc của chúng"[1].

Lòng yêu kẻ mạnh và ghét kẻ yếu, đặc điểm của tính chất bạo dục và khổ dục, đã cắt nghĩa rất nhiều hành động chính trị của Hitler và những người theo ông ta. Trong khi chính quyền Cộng hòa nghĩ rằng có thể xoa dịu những người Quốc xã bằng cách đối xử với họ một cách nhẹ nhàng, thì không những đã thất bại trong mục tiêu này mà lại còn làm gia tăng sự thù ghét của họ vì đã tỏ ra thiếu sức mạnh và cương quyết. Hitler ghét nền Cộng hòa Đức bởi vì nó yếu ớt và thán phục các nhà kỹ nghệ và lãnh tụ quân nhân bởi vì họ có quyền lực. Không bao giờ ông ta chống lại các quyền lực mạnh mẽ, vững chắc, mà luôn luôn tấn công những nhóm bị ông ta coi là yếu ớt. "Cuộc cách mạng" của Hitler và Mussolini xảy ra, dưới sự che chở của quyền lực hiện hữu và đối tượng tốt nhất của họ là những kẻ không thể tự bảo vệ. Người ta có thể nói rằng thái độ của Hitler đối với Anh quốc đã được quyết định - ngoài những yếu tố khác - bởi mặc cảm tâm lý này. Khi mà Anh quốc còn tỏ ra hùng mạnh, ông yêu và thán phục nó. Tác phẩm của ông đã biểu lộ sự yêu thích Anh quốc. Khi ông nhận thấy địa vị của Anh quốc đã suy yếu trước và sau hội nghị Munich, lòng yêu thích đã đổi thành khinh ghét và ước muốn tiêu diệt nó. Từ nhận định này, sự "xoa dịu"

1 Hitler, *Sđd*, tr. 955.

là một chính sách, đối với Hitler, chỉ mang lại sự thù ghét, chứ không phải tình thân thiện.

Chúng ta đã nói nhiều về khía cạnh *bạo dục* trong ý thức hệ của Hitler. Tuy nhiên, như chúng ta đã nhận thấy trong sự thảo luận về tính chất quyền uy, còn có khía cạnh *khổ dục* nữa. Ngoài sự ao ước thống trị những kẻ bất lực, yếu đuối, còn có sự mong muốn tòng phục một quyền lực mạnh mẽ và từ bỏ bản ngã. Khía cạnh khổ dục của ý thức hệ Quốc xã và sự thực hành nó rất dễ nhận thấy nơi đám quần chúng. Họ được dặn đi dặn lại: cá nhân không là gì và có nghĩa gì cả. Cá nhân phải chấp nhận sự vô nghĩa của mình, hòa nhập với một quyền lực cao hơn và rồi sẽ cảm thấy kiêu hãnh trong việc dự phần vào sức mạnh và vinh quang của quyền lực đó. Hitler đã diễn tả ý tưởng này một cách rõ ràng trong định nghĩa về lý tưởng chủ nghĩa: "Lý tưởng chủ nghĩa đưa con người tới sự nhận thức được ưu thế của quyền lực và sức mạnh và do đó làm cho hắn trở thành một hạt bụi của một trật tự tạo dựng và uốn nắn toàn thể vũ trụ"[1].

Goebbels cũng đưa ra một định nghĩa tương tự về cái mà ông gọi là chủ nghĩa xã hội. Ông viết: "Là một đảng viên xã hội tức là đem "cái tôi" tòng phục "cái anh"; chủ nghĩa xã hội là sự hy sinh cá nhân cho toàn thể"[2].

Hy sinh cá nhân và biến cá nhân thành một hạt bụi, một nguyên tử, theo Hitler, có nghĩa là chối bỏ quyền của con người được xác nhận một ý kiến, quyền lợi hay hạnh phúc. Sự chối bỏ này là yếu tính của một tổ chức chính trị trong đó

1 Hitler, *Sđd*, tr. 411.

2 Goebbels, *Michael*, tr. 25.

"cá nhân từ bỏ sự trình bày quyền và ý kiến của mình"[1]. Ông ca tụng sự vô vị kỷ và dạy rằng "trong sự săn đuổi hạnh phúc, người ta thường rơi từ thiên đàng xuống địa ngục"[2]. Mục đích của giáo dục là dạy cá nhân đừng nên xác nhận bản ngã. Ở trong trường, đứa trẻ đã được dạy: "Không những phải yên lặng khi bị kết tội đúng mà còn phải học thêm rằng, nếu cần, phải âm thầm chịu đựng sự bất công"[3].

Ông đã viết về mục tiêu tối hậu của ông như sau: "Trong một quốc gia, nhân sinh quan của người dân, cuối cùng phải đưa đến việc tạo dựng một kỷ nguyên cao quý khi mà con người không còn chỉ lo về nuôi chó, ngựa, hay mèo, mà nghĩ đến việc nâng cao trình độ nhân loại, một kỷ nguyên trong đó người này thì ý thức và âm thầm tự chối bỏ mình, người kia thì sung sướng được cho và hy sinh"[4].

Đoạn văn này có phần nào làm chúng ta ngạc nhiên. Người ta có thể chờ đợi là sau khi mô tả một cá nhân "ý thức và âm thầm tự chối bỏ"; thì một cá nhân khác cũng được mô tả có lẽ là những người lãnh đạo và nhận trách nhiệm, hoặc một cái gì tương tự. Thay vì điều đó, Hitler lại mô tả "loại người kia" về khả năng hy sinh. Thật khó mà hiểu được sự phân biệt giữa "âm thầm tự chối bỏ" và "sung sướng hy sinh". Nếu tôi đám phỏng đoán thì tôi tin rằng thực sự Hitler muốn phân biệt giữa đám quần chúng chịu nhẫn nhịn và nhà cai trị sẽ thống trị. Nhưng đôi khi ông nhìn nhận công khai sự khao khát quyền lực của ông và những người theo ông, đôi khi ông lại phủ nhận. Trong đoạn văn ở trên, ông ta có vẻ không

1 Hitler, *Sđd*, tr. 408.
2 Hitler, *Sđd*, tr. 412.
3 Hitler, *Sđd*, tr. 620.
4 Hitler, *Sđd*, tr. 610.

muốn thành thực và do đó thay thế sự ước ao thống trị bằng ý muốn "sung sướng được cho và hy sinh".

Hitler nhìn nhận rõ ràng là triết lý của ông về sự tự chối bỏ và sự hy sinh chỉ có nghĩa đối với những kẻ mà tình trạng kinh tế không cho phép họ tìm được hạnh phúc. Ông không muốn thực hiện một trật tự xã hội trong đó mỗi cá nhân có thể tìm kiếm được hạnh phúc; ông muốn khai thác sự nghèo khổ của quần chúng để khiến họ tin tưởng vào sự thuyết giảng của ông ta về sự loại trừ bản ngã. Ông tuyên bố hoàn toàn thành thật: "Chúng ta hãy quay lại với cái đạo quân vĩ đại của những người quá nghèo đến nỗi đời sống cá nhân của họ không phải là một cái gì cao quý nhất ở thế giới này"[1].

Toàn thể sự thuyết giảng về việc tự hy sinh có một mục đích hiển nhiên: quần chúng phải nhẫn nhịn và tòng phục thì sự khát khao quyền lực về phía nhà lãnh tụ và thành phần "tinh hoa" mới được thực hiện. Nhưng khuynh hướng khổ dục cũng được nhận thấy nơi con người của Hitler. Đối với ông, quyền lực tối cao mà ông tòng phục là Thượng Đế, Số Mệnh, Nhu Cầu, Lịch Sử, Thiên Nhiên. Thật vậy, tất cả những danh từ trên đều có cùng một nghĩa đối với ông, tức là biểu hiện cho một quyền lực cực kỳ mạnh mẽ. Ông bắt đầu cuốn tiểu sử của ông với nhận xét là đối với ông "thật là may mắn *Số Mệnh* đã chỉ định Braunau trên bờ sông Inn làm nơi sinh đẻ của tôi"[2]. Ông tiếp tục nói rằng toàn thể dân tộc Đức phải kết hợp trong một quốc gia bởi vì chỉ khi đó, khi mà quốc gia này quá nhỏ đối với họ, *Nhu Cầu* sẽ cho họ cái quyền tinh thần chiếm thêm đất đai và lãnh thổ[3].

1 Hitler, *Sđd*, tr. 610.

2 Hitler, *Sđd*, tr. 1.

3 Hitler, *Sđd*, tr. 2.

Sự thất bại trong cuộc chiến tranh 1914 - 1918 đối với ông là "một trừng phạt xứng đáng bởi *sự phán xét đời đời*"[1]. Những quốc gia pha trộn chủng tộc mình với các chủng tộc khác "phạm tội chống lại ý muốn của *Thượng Đế* vĩnh cửu"[2], hoặc là, như ông nói trong một trường hợp khác, "chống lại ý muốn của *Đấng Tạo hóa*"[3]. Sứ mệnh của dân tộc Đức được ra lệnh bởi "đấng tạo ra vũ trụ"[4]. Thượng Đế cao hơn con người, bởi vì may mắn là con người có thể lừa dối nhau nhưng "Thượng Đế thì không thể bị mua chuộc"[5].

Quyền lực đã ảnh hưởng Hitler nhiều hơn cả Thượng Đế và Số Mệnh, có lẽ là *Thiên Nhiên*. Trong khoảng 400 năm gần đây, trong khi chiều hướng phát triển lịch sử là thay thế sự thống trị trên con người bằng sự thống trị thiên nhiên, thì Hitler lại nhấn mạnh là con người có thể và cần phải cai trị con người nhưng con người không thể cai trị thiên nhiên. Tôi đã trích dẫn lời của Hitler là lịch sử nhân loại không bắt đầu bằng sự thuần phục và gia súc hóa các giống vật, mà bằng sự thống trị các kẻ yếu đuối. Ông chế giễu cái ý tưởng rằng con người có thể chinh phục thiên nhiên và nhạo báng những ai tin tưởng trở thành những người chinh phục thiên nhiên "trong khi họ không có được một vũ khí nào ngoài một *ý tưởng*". Ông cho rằng con người "không thống trị thiên nhiên, nhưng dựa trên sự hiểu biết về một ít luật lệ và bí mật của thiên nhiên, hắn có thể tiến tới địa vị làm chủ những sinh

1 Goebbels, *Sđd*, tr. 309.
2 Hitler, *Sđd*, tr. 452.
3 Hitler, *Sđd*, tr. 392.
4 Hitler, *Sđd*, tr. 289.
5 Goebbels, *Sđd*, tr. 972.

vật khác không có sự hiểu biết đó"[1]. Một lần nữa, chúng ta lại thấy cùng một ý tưởng: Thiên nhiên là một quyền lực vĩ đại mà chúng ta phải tòng phục, nhưng các sinh vật là những kẻ mà chúng ta phải thống trị.

Tôi đã cố gắng chứng tỏ qua các tài liệu của Hitler, hai khuynh hướng mà chúng ta đã mô tả như là căn bản của tính chất quyền uy: sự khao khát quyền lực trên con người và sự mong muốn tòng phục một quyền lực mạnh mẽ ở bên ngoài. Tư tưởng của Hitler ít hay nhiều giống với ý thức hệ của đảng Quốc xã Đức. Những tư tưởng diễn tả trong cuốn sách của ông là những tư tưởng mà ông diễn tả trong vô số những bài diễn văn, nhờ chúng mà ông đã chinh phục được đám quần chúng theo đảng của ông. Hệ thống tư tưởng này phát xuất từ con người của ông, con người này - với những tình cảm tự ti, sự thù ghét đời sống, sự khắc khổ, và lòng thèm muốn địa vị của những kẻ hưởng thụ đời sống - là một khu đất tốt của những khuynh hướng bạo dục và khổ dục; những tư tưởng này được gửi đến những kẻ, vì có một cơ cấu tính chất tương tự, cảm thấy bị hấp dẫn và kích thích bởi những lời thuyết giảng, trở thành những kẻ tin theo cuồng nhiệt một người đã nói lên những gì họ cảm thấy. Nhưng không phải chỉ ý thức hệ Quốc xã đã thỏa mãn thành phần dưới của giai cấp trung lưu; áp dụng chính trị đã thực hiện những gì mà ý thức hệ hứa hẹn. Một hệ tầng bậc được tạo ra, trong đó mỗi người đều có vài người ở trên để tòng phục và những người ở dưới để hành xử quyền lực; con người ở thượng đỉnh nhà lãnh tụ, có Số Mệnh, Lịch Sử, Thiên Nhiên ở trên như là một quyền lực mà hắn chìm đắm vào. Như vậy, ý thức hệ Quốc xã và sự áp

1 Hitler, *Sđd*, tr. 393.

dụng nó đã thỏa mãn những ước muốn phát khởi từ cơ cấu tính chất của một phần dân chúng, và chỉ hướng cho những người, mặc dù không thích thú sự thống trị hay tòng phục, phải nhẫn nhịn và từ bỏ niềm tin vào đời sống, vào những quyết định của họ, vào tất cả.

Những nhận định ở trên có mang lại một căn bản nào cho sự tiên đoán về sự vững chắc của chủ nghĩa Quốc xã trong tương lai? Tôi tự cảm thấy không đủ điều kiện đưa ra một lời tiên đoán. Tuy nhiên, một vài điểm - như là những điểm tiếp sau những tiền đề tâm lý mà chúng ta đã thảo luận - đáng được nêu lên. Xét về những điều kiện tâm lý, phải chăng chủ nghĩa Quốc xã đã không thỏa mãn được những nhu cầu tình cảm của dân chúng, và sự hoạt động tâm lý này không phải là một yếu tố làm gia tăng sự vững chắc của chủ nghĩa đó?

Do ở những gì mà chúng ta đã nói ở trên, dĩ nhiên câu trả lời cho câu hỏi này sẽ ở thể phủ định. Sự cá nhân hóa của con người và sự đập tan những ràng buộc nguyên thủy không thể quay ngược lại. Tiến trình phá hủy thế giới Trung cổ đã bắt đầu 400 năm nay và đang kết thúc trong kỷ nguyên chúng ta. Trừ khi toàn thể hệ thống kỹ nghệ, toàn thể hệ thống sản xuất bị phá hủy và trở lại tình trạng tiền kỹ nghệ, con người vẫn là một cá nhân đã vượt lên khỏi cái thế giới bao quanh hắn. Chúng ta đã thấy rằng con người không thể chịu đựng thứ tự do tiêu cực này, rằng con người cố chạy trốn vào một sự nô lệ mới, thay thế cho những ràng buộc nguyên thủy mà hắn đã từ bỏ. Nhưng những ràng buộc mới này không tạo nên một sự hợp nhất thực sự với thế giới bên ngoài. Để trả giá cho sự an toàn mới, con người phải hy sinh sự toàn vẹn của bản ngã.

Sự phân cách thực sự giữa hắn và những uy quyền này không biến mất. Chúng ngăn trở và làm thiệt hại đời sống của hắn, và tuy nhiên hắn vẫn tự ý tòng phục. Đồng thời hắn lại sống ở trong một thế giới trong đó hắn không những đã phát triển, trở thành một "nguyên tử" mà lại còn được giúp mọi cơ hội để trở thành một cá nhân. Hệ thống kỹ nghệ mới đã có khả năng tạo nên những phương tiện cho một đời sống kinh tế an toàn cho mọi người và còn tạo nên những căn bản vật chất cho sự biểu lộ trọn vẹn những khả năng trí tuệ, cảm giác và tình cảm của con người, trong khi, đồng thời lại giảm một cách đáng kể số giờ làm việc.

Hoạt động của một ý thức hệ về quyền uy và sự thực hành ý thức hệ này có thể so sánh với hoạt động của những triệu chứng rối loạn thần kinh. Những triệu chứng này phát sinh từ những điều kiện tâm lý bất khả chịu đựng, và đồng thời đưa đến một giải pháp làm cho đời sống chịu đựng được. Tuy nhiên, chúng không phải là một giải pháp có thể đưa đến hạnh phúc hay sự phát triển nhân tính. Chúng không thay đổi được những điều kiện đòi hỏi giải pháp đó. Cơ năng của bản chất con người là một yếu tố quan trọng có khuynh hướng đi tìm những giải pháp thỏa đáng nếu có điều kiện đạt được. Sự cô đơn và bất lực của cá nhân, sự mong muốn thể hiện những năng lực phát triển ở bên trong hắn, sự gia tăng khả năng sản xuất của kỹ nghệ mới, là những yếu tố sống động tạo nên cái nền tảng cho sự tìm kiếm tự do và hạnh phúc. Chạy trốn vào trong sự cộng sinh có thể làm dịu bớt nỗi đau khổ trong một thời gian nhưng không loại trừ được nó. Lịch sử của nhân loại là lịch sử của gia tăng cá nhân hóa, nhưng nó cũng là lịch sử của sự gia tăng tự do. Sự tìm kiếm tự do không phải là

một sức mạnh siêu hình, và không thể giải thích bằng luật tự nhiên; nó là kết quả cần thiết của tiến trình cá nhân hóa và sự phát triển văn hóa. Những hệ thống quyền uy không thể nào loại bỏ được những điều kiện căn bản đưa đến sự tìm kiếm tự do, chúng cũng không thể tiêu diệt được sự tìm kiếm tự do phát khởi từ những điều kiện đó.

KHUẤT DUY TRÁC

dịch từ Escape from Freedom,
trích theo bản in tiếng Việt *Chạy trốn tự do,*
Hiện đại thư xã xuất bản, Sài Gòn, 1974.

ĐỖ LAI THÚY

MỘT CHÙM TÍNH CÁCH VIỆT

KHỞI THỦY LÀ ĐÀN BÀ...

Khởi thủy là Lời.
Kinh Thánh

Có người cho văn hóa Việt Nam (tức người Việt) không có huyền thoại. Tôi không nghĩ như vậy. Dân tộc nào mà chẳng phải trải qua một "thời đại lớn" (chữ của M. Eliade). Thuở ấy, người ta sống bằng huyền thoại, "suy nghĩ" và cảm nhận thế giới bằng huyền thoại, lưu giữ và truyền gửi thông điệp cho nhau và cho hậu thế cũng bằng huyền thoại. Có điều, không hiểu vì sao, khi từ tiền sử bước vào hữu sử, tổ tiên người Việt đã đánh vỡ hệ thống huyền thoại của mình.

Bằng chứng là những mảnh vỡ của kim âu đó văng đi và còn găm vào những truyền thuyết và cổ tích.

Người ta cũng thường nói đến yếu tố nữ tính, thậm chí nguyên tắc nữ, trong văn hóa Việt Nam qua lễ nghi, phong tục và văn chương nghệ thuật. Nguyên lý này, nếu có, hẳn phải ảnh xạ vào huyền thoại, khởi điểm của mọi khởi điểm? Tôi thử lần tìm điều đó bằng việc lấy ba người đàn bà đầu tiên mà những mảnh vỡ của huyền thoại còn lưu giữ được. Dĩ nhiên, khái niệm "đầu tiên" chỉ là tương đối, theo sự lưu giữ của ký ức hoặc của văn tự. Đó là "tam Mỵ": Mỵ Nương trong *Sơn Tinh - Thủy Tinh*, Mỵ Châu trong *Mỵ Châu - Trọng Thủy* và Mỵ Nương trong *Trương Chi*.

Mỗi thời đại đều "đọc" huyền thoại theo một cách riêng, và tìm thấy ở đó những gì mà nó cần. Bởi lẽ, xét đến cùng, mỗi thời đều có cách sử dụng huyền thoại của nó và cho nó. Điều này vừa làm phong phú cho huyền thoại, bồi thêm sức sống cho nó, đồng thời cũng đẩy xa thông điệp ban đầu, thậm chí còn gây nhiễu. Chuyện kể về "tam Mỵ" nói trên, tôi nghĩ, hẳn cũng không tránh khỏi số phận đó. Sự "giải mã" cái huyền thoại hiện nay chính là quá trình tách bóc những vỏ bọc đó để đi đến cái nhân đích thực, ban đầu.

Truyện *Sơn Tinh - Thủy Tinh* trước đây thường được hiểu như là một câu chuyện tình, "năm năm báo oán, đời đời đánh ghen" (Tản Đà), sau đó lại được hiểu như là cuộc đấu tranh của nhân dân chống lại thiên tai lũ lụt... Có lẽ, đó là những ý nghĩa được gia ban về sau, hậu nghiệm. Thực ra, người ta có thể tìm thấy ở đây mảnh vỡ của huyền thoại về Đại Hồng Thủy, ký ức xa xôi của nhân loại về thời kỳ tan băng hà. Cũng cảnh nước ngập mênh mông gieo rắc tai họa, tưởng như ngày

tận thế; cũng một đôi trai gái (Sơn Tinh và Mỵ Nương) còn sống sau nạn nước (hoặc chiến thắng nó), trở thành vợ chồng, thành tổ của một tộc người; ngọn núi Ba Vì nơi họ đến trú ngụ cho vơ giữa biển nước như một con thuyền (Noé trong *Kinh Thánh* hay vỏ trấu trong *Sự tích hồ Ba Bể*). Đồng thời, qua việc Thủy Tinh đuổi đánh Sơn Tinh để cướp lại Mỵ Nương cũng còn lưu lại ảnh xạ của tục cướp dâu, hiện còn đọng lại trong phong tục của người Mông.

Mỵ Châu - Trọng Thủy không chỉ là câu chuyện cảnh giác, "trái tim lầm chỗ để trên đầu" (Tố Hữu), câu chuyện chiến tranh gián điệp..., mà thông qua câu chuyện tình bi thảm này, người ta thấy vai trò của người phụ nữ trong gia đình cũng như trong xã hội. Mỵ Châu được cha giao cho giữ nỏ thần - vật thiêng liêng và quan trọng nhất trong cả nước. Nàng đã sống nặng vì mình, vì tình yêu của mình, còn Trọng Thủy thì nặng vì cha, vì đất nước của anh ta. Bi kịch của những người không xử lý được hài hòa mối quan hệ giữa cá nhân và cộng đồng, giữa tình và lý.

Cũng vậy, bi kịch Mỵ Nương - Trương Chi không phải là bi kịch của sự giàu nghèo, của giai cấp, giữa một anh dân chài và một cô tiểu thư con quan thừa tướng, mà là bi kịch của kẻ cầu toàn, kẻ đi tìm cái tuyệt đối. Mỵ Nương mê tiếng hát của Trương Chi nhưng lại không chấp nhận khuôn mặt xấu xí của anh ta. Cô muốn một sự hoàn thiện, hoàn mỹ, cả cái này lẫn cái kia, mà cuộc đời lại chỉ cho phép chọn một...

Lược qua câu chuyện tam Mỵ trên, tôi muốn gảy ra đây một vài thông điệp mà người xưa nhắn gửi trong huyền thoại Việt Nam.

Trước hết, ba người đàn bà đều có tên bắt đầu bằng chữ Mỵ. Mỵ có nghĩa là đẹp (thùy mỵ, kiều mỵ...). Mỵ còn được đọc là mế, mệ chỉ người đàn bà trong tiếng tiền Việt - Mường, hoặc Việt cổ. Hơn nữa, Mỵ Nương, Mỵ Châu vốn không phải là tên riêng, mà là tên chung chỉ đàn bà. Bởi vậy, có thể đi đến hai kết luận: người đàn bà là đẹp. Người đàn bà là đẹp, đã đành, nhưng còn giữ vai trò quan trọng nữa. Mỵ Châu được giao giữ nỏ thần, một vật thiêng. Truyền thống "nội tướng", "lệnh ông không bằng cồng bà", "đội quân tóc dài", của người phụ nữ Việt Nam, có lẽ, bắt đầu từ đây.

Nếu đặt ba truyện theo thứ tự *Sơn Tinh - Thủy Tinh, Mỵ Châu - Trọng Thủy, Trương Chi,* chúng ta thấy diện mạo bên ngoài và diện mạo nội tâm của người phụ nữ ngày một rõ rệt hơn. Ở *Sơn Tinh - Thủy Tinh,* mặc dù là đối tượng của sự tranh chấp giữa thần núi và thần nước, nhưng người ta không thấy rõ phản ứng, cũng như tâm lý của Mỵ Nương. Ở *Mỵ Châu - Trọng Thủy,* sự cá nhân hóa của người phụ nữ đã tiến lên một bước, bởi vì nhân vật phải đối diện với quan hệ giữa cá nhân và cộng đồng. Và ở truyện *Trương Chi* thì sự cá nhân hóa ở người phụ nữ đã phát triển đầy đủ. Câu chuyện giữa Mỵ Nương và Trương Chi là câu chuyện cá nhân với cá nhân. Trong cuộc đấu tranh với chính mình, thế giới nội tâm của Mỵ Nương đã bộc lộ đầy đủ, sâu sắc.

Người ta thường nói đến "cảm giác mức độ" của người Việt Nam, đến sự nhận thức về "ngưỡng" của văn hóa Việt Nam. Những câu chuyện trên truyền đạt thông điệp đó một cách rõ ràng, sinh động và đầy sức thuyết phục. Mỵ Châu thì sống vì cá nhân mình (tức tình yêu với Trọng Thủy) nên đã để mất nỏ thần, dẫn đến mất nước, chết hàm oan dưới lưỡi

gươm của cha. Trọng Thủy sống vì cộng đồng của anh ta, theo lời cha phản bội tình yêu với Mỵ Châu, cuối cùng cũng hối hận đâm đầu xuống giếng tự vẫn. Con đường sống của con người là đi tìm hài hòa giữa cá nhân và cộng đồng, điều mà Mỵ Châu, Trọng Thủy chỉ đạt được sau khi chết qua hình tượng lấy ngọc trai rửa nước giếng thì ngọc sáng ra. Trong *Trương Chi*, Mỵ Nương say mê tiếng hát, yêu vẻ đẹp tâm hồn của anh chàng dân chài, nhưng lại không yêu nổi vẻ mặt xấu xí của anh ta. Nàng muốn sự hoàn thiện, đẹp cả người lẫn nết. Điều này đã gây ra cái chết của Trương Chi và sự đau khổ của nàng. Sự tận thiện, tận mỹ, có lẽ, chỉ có trong lý tưởng, trong ý niệm. Thực tế là trần tục, đầy sự khiếm khuyết. Nếu không chấp nhận, cầu toàn, ảo tưởng, cũng dẫn đến sự hủy diệt ở phương diện này hay phương diện khác.

Sống hài hòa giữa cá nhân và cộng đồng, giữa lý tưởng và thực tế không phải là thứ "triết lý để tồn tại", mà là một minh triết, một túi khôn dân gian. Thông điệp quan trọng này được tổ tiên nhắn gửi qua huyền thoại, truyền thuyết và cổ tích, qua số phận của những người đàn bà, của phụ nữ Việt Nam, từ khởi thủy.

THỨ NHẤT SỢ KẺ ANH HÙNG...
(Cơ chế sản sinh hiện tượng Chí Phèo)

Khởi đầu thực sự của truyện *Chí Phèo* là hình ảnh - biểu tượng chiếc lò gạch cũ và kết thúc cũng bằng hình ảnh - biểu tượng đó, hiện thoáng trong tâm trí Thị Nở. *Chí Phèo* bởi thế có *kết cấu đóng*. Tính chất đóng kín là một *hằng số nghệ thuật* của truyện ngắn này. Nó chẳng những đổ bóng vào không gian và thời gian truyện, hằn dấu trên số phận các nhân vật, mà còn khớp đúng với thực tiễn của làng xã Việt Nam, nhất là ở đồng bằng và trung du Bắc Bộ trước Cách mạng tháng Tám năm 1945.

Câu chuyện Chí Phèo xảy ra trên mảnh đất chật, khép kín sau lũy tre xanh của làng Vũ Đại. Nhưng chặt chẽ hơn, ràng buộc hơn cả và cũng ít "hữu hình" hơn là sự đóng kín của bản thân *cấu trúc làng xã*. Ở đây mỗi dân làng không tồn tại như một cá thể, mà chỉ như một yếu tố vừa phụ thuộc vào cộng đồng, vừa phụ thuộc lẫn nhau, và bị phân cấp theo một hệ thống thang bậc xã hội. Chiếm giữ vị trí hàng đầu trong bảng giá trị đó là các vị tiên chỉ, thứ chỉ - một dạng tha hóa của chế độ già làng; sau đó là lý trưởng và các hào lý khác; cuối cùng là thứ dân các hạng. Như vậy, giá trị của mỗi người dân không chỉ ở phẩm cách đích thực của cá nhân anh ta, mà ở chỗ anh ta ở ngôi thứ nào, chức vị gì, tài sản ra sao, họ hàng với ai... Điều đó đã mặc nhiên được luật lệ hóa bởi cách xưng hô không gọi tên trần trụi, mà phải kèm theo những từ nêu rõ danh phận (*Lý Cường, Bá Kiến, Đội Tảo, anh cu, chị đĩ*...). Đó là *thân phận xã hội* của người nông dân. Chính sự

khép kín của cấu trúc này đã đóng vai trò "cơ chế" để chuyển những giới hạn của không gian địa lý (*lũy tre, con đê, dòng sông*...) thành giới hạn của không gian tâm thức của các nhân vật trong làng. Với họ, làng là vũ trụ, là đơn vị đo giới hạn (*hách nhất làng, giàu nhất làng*) làng đóng dấu lên mọi vật (*cổng làng, ruộng làng, giếng làng*...) tạo ra khuôn mẫu sống, khuôn mẫu tư tưởng... Như một chiếc *bào nang*, làng xã do tính chất khép kín của nó, không vận động trong thời gian. Những "lớp sóng phế hưng" của lịch sử chỉ bấm móng lên bề mặt của nó, chứ không thay đổi gì được nội bộ cấu trúc. Làng xã vẫn cứ tồn tại và vận động theo những quy luật của riêng bản thân nó và trong bản thân nó.

Cái ước mơ được "lột xác" như con rắn trong cổ tích, được hóa kiếp để chuyển kiếp trong vòng luân hồi của thứ đạo Phật được dân gian hóa là sự khúc xạ của ước vọng day dứt hàng ngày được thay thân đổi phận của đa số những người dân ở chót bảng giá trị, ở vành ngoài cấu trúc. Họ tiết kiệm để làm giàu, tìm mọi cách gắn được mình vào bộ máy làng xã; thậm chí bán cả mảnh vườn sào ruộng do ông cha để lại cốt mua lấy một cái danh vị hão, để thoát khỏi chân bạch đinh, hạng người mà ai cũng có quyền bạt tai đá đít, và được ăn một miếng giữa làng... Cuộc đua tranh này đã làm họ ghen ghét, tị hiềm và kiện tụng lẫn nhau. Bọn cường hào trong làng thường khuyến khích tâm lý đó, để thừa cơ "đục nước béo cò". Thế là mỗi lần người nông dân muốn ngoi lên thì họ lại tụt xuống thêm một bậc nữa. Kinh nghiệm đó làm nảy sinh ở họ tâm lý an phận, đèn ai nấy rạng, "*chỉ nghĩ đến sự yên ổn của mình*" và đối với bọn hào lý, thì mang một "*cái sợ cố hữu trong lòng*". Đó là cái sợ bị hất ra khỏi cộng đồng làng xã, bị lột hết các lớp "áo xiêm" giá trị, phơi ra cái cá nhân trần trụi vô giá

trị của mình, cảnh sống vất vưởng của những kẻ ngụ cư, của những Chí Phèo ở nơi ngoài đê, ngoài bãi với họ là một ám ảnh, một "địa ngục ở miền nhân gian".

Một kẻ có lý lịch *"bốn đời làm tổng lý"*, có con đang làm lý trưởng, bản thân ăn tiên chỉ làng như Bá Kiến đã nhận ra và lợi dụng quy luật đó. *"Một người khôn ngoan chỉ bóp đến nửa chừng... Đè nén con em đến nỗi nó không chịu đựng được phải bỏ làng đi là dại..."*, bởi lẽ thoát khỏi sự kiềm chế của tư tưởng công xã, người nông dân lưu tán được suy nghĩ tự do hơn. Thời loạn, họ dễ gia nhập các cuộc khởi nghĩa nông dân, hoặc bị cuốn theo các toán cướp. Thời yên ổn, nếu không sống nổi ở thành thị hay kiếp sống ngụ cư ở làng khác, họ buộc phải quay đầu trở về làng, nhưng *"với cái vẻ hung đồ, cái tính ương ngạnh học được ở phương xa"* và cái đầu quen được tự do suy nghĩ.

Tuy nhiên, Bá Kiến cũng chỉ là một con người bằng xương bằng thịt. Hắn cũng có những cái ghen, cái tức, cái hống hách thường tình, cho nên nhận ra quy luật mà vẫn cứ phạm như thường. Do đó mới có những Năm Thọ, Binh Chức và Chí Phèo. Nhưng Bá Kiến hơn người ở chỗ "không cần thở than" và biết cười "cái cười Tào Tháo" để xoay đảo tình thế. Lấy độc trị độc, hắn dùng ngay bọn họ để trị lại những phe nghịch như đội Tảo, tư Đạm, bát Tùng...

Trong số những "đồng loại" sống ngoài cấu trúc làng xã, nếu Binh Chức còn có vợ con, thì Chí Phèo "trắng tay" hơn, trần trụi hơn cả với con người cá thể vô giá trị của hắn. Nhưng, thật là nghịch lý, đúng lúc hắn *mất* tất cả ấy, thì hắn lại *được* giải phóng khỏi sự trói buộc của những giá trị của làng xã. Không còn gì để mất nữa, hắn trở thành không biết sợ.

Hắn trở thành kẻ mạnh, cái mạnh của kẻ cố cùng liều thân. Trong chế độ cũ còn một loại người nữa cũng thoát khỏi bảng giá trị làng xã, nhưng thoát ra ở đầu trên: đó là kẻ anh hùng. Anh hùng cá nhân bao giờ cũng đứng trên xã hội: *"Thứ nhất sợ kẻ anh hùng. Thứ nhì sợ kẻ cố cùng liều thân"*. Ngạn ngữ phương Tây có nói: điểm đầu và điểm cuối thì gặp nhau. Chí Phèo là anh hùng của làng Vũ Đại. Sau khi ở nhà đội Tảo về, hắn vỗ ngực: *"Anh hùng làng này cóc thằng nào bằng ta"*. Đó là cái oai của hắn, cái triết lý tồn tại của kẻ khốn cùng. Bá Kiến đã biết hướng sự nổi loạn chính đáng và cái mãnh lực tối tăm ở con người Chí Phèo vào những mục đích tối tăm. Thế là từ đó cuộc đời hắn trượt dài trên những cơn say. *"Những cơn say của hắn tràn cơn này sang cơn khác, thành một cơn dài mênh mông, hắn ăn trong lúc say, ngủ trong lúc say, dập đầu rạch mặt, chửi bới, dọa nạt trong lúc say, uống trong lúc say để rồi say nữa, say vô tận... hắn đâu biết hắn đã phá bao nhiêu cơ nghiệp, đập nát bao nhiêu cảnh yên vui, đập đổ bao nhiêu hạnh phúc, làm chảy máu và nước mắt của bao nhiêu người lương thiện"*. Hắn trở thành con quỷ dữ của làng Vũ Đại.

Nhưng *Chí Phèo* không phải là câu chuyện về kẻ say, kẻ khùng, của con thú người. Là một nhà nhân đạo lớn, Nam Cao thích đi sâu vào những nhân vật tưởng như đã mất hết tính người như Trương Rự (*Nửa đêm*) để chứng minh cho được nhân tính trong con người, dù bị tha hóa đến đâu, vẫn còn là một cái gì đó khá bền chặt, bởi lẽ nó cũng có nguồn gốc khá sâu xa, từ lúc con người nguyên thủy đứng được trên hai chân mình để ngẩng mặt lên nhìn thấy cái đẹp của bầu trời. Nhưng ở truyện ngắn này cũng không hẳn nguyên tắc. Trên kia chúng ta đã chứng minh *Chí Phèo* có kết cấu đóng và câu chuyện thực sự bắt đầu từ chỗ *"một anh đi thả ống lươn"*

vậy thì đoạn *"hắn vừa đi vừa chửi..."* chỉ là một thủ pháp tiểu thuyết quen thuộc gẩy từ giữa truyện ra và để lên đầu một đoạn gây ấn tượng nhất để câu sự chú ý của độc giả. Nhưng ở truyện ngắn này không chỉ đơn giản có vậy. Trong những lời chửi của Chí Phèo, Nam Cao có cất giấu chìa khóa - mã để giúp bạn đọc tìm ra ẩn số về nhân vật của mình.

Trong dân gian, những lời chửi rủa, nguyền rủa cũng là một loại hình folklore, nghĩa là chúng cũng có những sắp xếp nghệ thuật phù hợp với nội dung triết lý xã hội mà chúng chuyển tải. Lời chửi của Chí Phèo cũng vậy, nó được xếp đặt theo một logic chặt chẽ: từ cái khái quát nhất đến cái cụ thể nhất, từ cái rộng nhất đến cái hẹp nhất, từ chửi *trời*, chửi *đời*, chửi *cả làng Vũ Đại*, chửi *những kẻ không chửi nhau với hắn* đến chửi *cái đứa đẻ ra hắn*, tức chửi *cha hắn*. Theo tập quán kiêng kỵ của người Việt, chửi cha là một tội đáng nguyền rủa, bởi vì nó xúc phạm nặng đến tục thờ tổ tiên của mỗi người và của cả cộng đồng. Người cha còn là người trực tiếp cho ra đời một người con - con người không chỉ với tính cách là một sinh vật, mà quan trọng hơn là một *thân phận xã hội* bị chế định bởi những tài sản, chức tước, địa vị và cả quan hệ họ hàng mà hắn được kế thừa. Chí Phèo chửi cha nghĩa là chửi vào chính bản thân hắn, bởi sự không cha không mẹ không họ hàng thân thích đã đẻ ra cái số phận khốn nạn của hắn. Rõ ràng, ngôn ngữ của Chí Phèo ở đây không phải là thứ ngôn ngữ lộn xộn, chuyện nọ xọ chuyện kia, của kẻ say hoặc điên. Đó là ngôn ngữ *tỉnh lạnh* của kẻ đang tự nguyền rủa mình, đang tự đối thoại với chính mình.

Người nông dân trong làng xã vốn chưa từng quen sống với cái tôi của mình, thậm chí có khi cũng không ý thức được sự tồn tại của nó, cho đến khi bị đẩy ra ngoài cộng đồng.

Khi có ý thức về mình như một cá nhân, Chí Phèo cũng ý thức được toàn bộ sự bế tắc của mình. Hắn muốn lảng tránh bản thân bằng rượu, bằng triết lý anh hùng của kẻ liều, thậm chí bằng cả hành động tội ác. Đó là bi kịch của sự tự ý được cái bế tắc của thân phận xã hội của một kẻ bị đẩy ra ngoài hệ thống giá trị. Nhưng chính sự cảm nhận bi kịch đó đã ngăn giữ Chí Phèo ở lại bên này ranh giới con người - con vật và luôn luôn chờ cơ hội để tỉnh thức.

Cơ hội đó là một ánh sáng. Đây là ánh sáng duy nhất trong cái làng Vũ Đại tối tăm. ("Mấy cái *ngõ tối* xung quanh *đùn ra* biết bao nhiêu người"). Ở Nam Cao, ánh trăng bao giờ cũng đi liền với một sự thức nhận một điều gì đó (*Trăng sáng*). Soi vào "*ánh trăng chảy trên tường trắng tinh*", Chí Phèo nhận ra được cái "*vật đen, xệch xọc, cứ quần quật dưới chân hắn*" chính là cái bóng của hắn, chính là diện mạo của bản thân hắn. Hắn "*đứng lại và nhìn nó và ngả nghiêng cười*". Đối mặt với mình, cái ý thức về mình sống dậy.

Sau đó, trong cuộc đối ẩm với Tự Lãng, Chí Phèo hoàn toàn tỉnh táo, mặc dù hắn uống rất hăng, thậm chí "*càng uống càng tỉnh*", "*Tỉnh ra, chao ôi buồn!*". Y lắng lặng nghe Tự triết lý về cuộc đời, vật ngửa lão Tự đang say bò lê bò càng rồi bỏ đi, các cảm giác về bản thân liên tiếp trỗi dậy. Y thấy "*ngứa ngáy, bứt dứt và muốn tắm*". Khi đi xuống bờ sông, Chí Phèo "*tò mò nhìn những tàu lá chuối... nằm ngửa, uỡn cong lên hứng lấy trăng xanh rời rợi như ướt nước, thỉnh thoảng bị gió lay lại giãy lên đành đạch như hứng tình*". Bút pháp phân tích nội tâm sâu sắc, tinh tế của Nam Cao đã mô tả được quá trình thức tỉnh ý thức về bản thân của Chí Phèo, mà cuộc giao tình với Thị Nở là đỉnh điểm.

Được nếm trải cuộc sống "vợ chồng" bình thường bé mọn với Thị Nở, Chí Phèo khát khao được trở lại cộng đồng, làm một người bình thường *"chồng cuốc mướn cày thuê, vợ dệt vải, (...) một con lợn nuôi để làm vốn liếng. Khá giả thì mua dăm ba sào ruộng"*. Và Thị Nở chính là cái phao đưa kẻ chết đuối như Chí Phèo cập mình vào cái bến của mọi người. Nhưng hóa ra muốn được làm một người *lương thiện cũng rất khó! Không ai chấp nhận cho hắn được làm người lương thiện, thậm chí cả một kẻ cùng khổ như bà cô Thị Nở, phải sống ở rìa làng*, cũng cậy mình là *kẻ trong đê*, không chịu để cho cô cháu gái dở hơi quá lứa lấy một *kẻ ngoài đê* như Chí Phèo.

Không được cộng đồng chấp nhận, Chí Phèo lại sa vào một sự chấn động lớn. Lần này thì có lẽ không một thứ rượu nào có thể làm hắn say được, không có thứ gì có thể làm hắn ngủ quên trong dòng đời được. Chí Phèo giết Bá Kiến, kẻ trực tiếp tạo ra số phận hắn. Giết Bá Kiến rồi sau đó tự sát là một hành động nổi loạn một cách tuyệt vọng, bởi vì hành động đó không phá vỡ được cấu trúc làng xã - nguyên nhân của những nguyên nhân tạo ra những bi kịch Chí Phèo. Nam Cao đã chỉ ra điều đó rất sinh động, sáng rõ qua lời bàn tán của dân làng. Có người nói: *"Thằng mọt già ấy chết, anh em mình nên ăn mừng". Những người biết điều thì hay ngờ vực, họ chép miệng nói: "Tre già măng mọc, thằng ấy chết, còn thằng khác, chúng mình cũng chẳng lợi tý gì đâu...".*

Nam Cao kết thúc truyện ngắn của mình bằng cái chết của Chí Phèo và sự lặp lại hình ảnh chiếc lò gạch cũ. Nhưng không vì thế mà *Chí Phèo* của ông gây ấn tượng là câu chuyện của một con người cụ thể ở *một làng* cụ thể. Bởi lẽ Chí Phèo tuy chết nhưng đã kịp để lại một Chí Phèo con, một sự "tre già

măng mọc" theo nghĩa trực tiếp, mặt khác, quan trọng hơn là hiện diện phổ biến của chiếc lò gạch ở một làng quê - một yếu tố tượng trưng cho sự lặp lại của cấu trúc làng xã. Hơn nữa, Việt Nam xưa là đất nước của những người nông dân bởi sự áp đảo tuyệt đối của họ về dân số và diện tích địa bàn cư trú đối với các thành thị phương Đông tiền tư bản chủ nghĩa, thường chỉ là nơi đầu não hành chính, cho nên cơ sở kinh tế của nó là nền kinh tế tiểu nông, *cấu trúc xã hội của nó là cấu trúc làng xã*. Và chính cái cấu trúc của làng xã tiểu nông này là cơ chế đẻ ra Chí Phèo, đẻ ra hiện tượng Chí Phèo.

Được chiếu rọi bởi ánh sáng của cái nhìn đó, hình tượng Chí Phèo bỗng vụt lớn lên, bước ra khỏi mảnh đất cụ thể của làng Vũ Đại, bước ra khỏi mảnh đất chật hẹp của một làng nói chung nào đó, để lấy vóc dáng toàn xã hội. Đồng thời và ngược hướng với sự phát triển theo chiều kích vĩ mô trên, hình tượng Chí Phèo còn phát triển theo chiều kích vi mô. Nó thu nhỏ lại từ diện mạo cụ thể đến vô diện mạo, từ hữu hình đến vô hình. Nó tạo thành một cái gọi là *chất Chí Phèo* gia nhập họ hàng với những *chất AQ, chất Ôblômôp, chất Đông Ki-sốt*... lẩn quẩn đâu đó trong mỗi con người, mà đôi khi trong những điều kiện nhất định, người ta thoáng nhìn thấy, thoáng nghe thấy một hình dáng, một hành vi, một sự ăn nói *kiểu Chí Phèo*... Chí Phèo sống với chúng ta, sống giữa chúng ta, sống trong chúng ta là vậy.

NGƯỜI VIỆT CƯỜI

Cười hở mười cái răng.

Tục ngữ

Nếu con người, như Aristotle nói, là một động vật biết cười, thì người Việt mình, có lẽ, người hơn cả. Bởi lẽ, người Việt rất hay cười. Giải thích về cái tính hay cười của người Việt, nhà văn Nguyễn Tuân cho rằng từ thế hệ này sang thế hệ khác lúc nào cũng phải đấu tranh với thiên tai địch họa, nên người Việt *Cần cười* (Tham luận trong Đại hội Nhà văn lần II, 1963) để giải tỏa sự nặng nhọc, làm vệ sinh tâm hồn, để vui mà sống. Học giả Nguyễn Văn Vĩnh thì coi tính hay cười đó là vô duyên, thậm chí vô nghĩa: "An Nam ta có cái lạ thế nào cũng cười. Người ta khen cũng cười, người ta chê cũng cười. Hay cũng hì, dở cũng hì; Phải cũng hì, quấy cũng hì. Nhăn răng hì một tiếng, mọi việc hết nghiêm trang" (*Gì cũng cười, Đông Dương* tạp chí, số 22, 1907). Bình luận về cái cười của người Việt, nhà văn Phan Khôi còn trách cứ nặng nề hơn: "Chúng ta cứ mở miệng là xưng mình là con rồng cháu tiên, cứ tưởng mình là văn minh lắm, ngờ đâu chỉ một cái cười cũng không nên dáng" (*Cái cười của con rồng cháu tiên, Phụ nữ tân văn*, số 84, 28 /5/1931). Những nhận xét trên về người Việt cười, khoan hãy nói đến sự đúng sai, đều thể hiện rõ một điều là cái cười làm bộc lộ một nét nào đó trong tính cách người Việt, đôi khi là một nét sâu sắc và khá bất ngờ. Có lẽ, khi cười, cái vô thức không bị canh giữ, con người dễ để lộ tướng tinh...

Cùng với các chuyện tiếu lâm, các câu đố tục giảng thanh hay đố thanh giảng tục, các bài ca dao nói ngược, các chú Bờm, Hề, Tễu..., người Việt còn cười dài trong các truyện trạng: Trạng Quỳnh, Trạng Lợn, Trạng Vật, Trạng Cờ, Trạng Ăn. Xuất phát từ những giai thoại về các ông "Trạng nguyên" (có thật), dân gian đã xây dựng nên những ông "Trạng dở" (hư cấu) để gửi gắm vào đấy những ao ước, thèm muốn của mình. Tại sao dân chúng chỉ mơ đến ngôi Trạng mà không ước đến ngôi Vua - ngôi vị chúa tể của xã hội Việt Nam cổ truyền? Tưởng đã mơ thì ước luôn một lèo, chuyện mơ ước ấy mà, có mất gì đâu? Có thể, ngưỡng văn hóa đã làm cho người Việt chừng mực ngay cả trong giấc mơ? Hoặc cũng có thể, thân phận kép của ông Trạng gần gũi hơn với dân chúng, nên họ dễ hóa thân hơn?

Như đã biết, vua là *con trời* (thiên tử), nên ngôi vua chỉ dành cho những người dòng dõi con nhà trời theo chế độ truyền tử. Hoặc giả dân có nổi can qua, thì con sãi nào ở chùa nay không phải quét lá đa nữa thì cũng phải là người có thiên mệnh (hoặc chí ít thì sau khi làm vua rồi cũng phải vẽ cho được lá bùa thiên mệnh đó). Cho nên, xét cho cùng, chuyện đâu đóng đó. Ngôi vua chỉ dành cho những kẻ đặc tuyển. Còn ngôi trạng thì khác. Chế độ thi tuyển quan chức không nhiều thì ít đã mở ra cho tất cả mọi người thuộc các thành phần xã hội (trừ xướng ca vô loại, dĩ nhiên) một cơ hội như nhau. Người có khả năng ăn học (tức có ăn để học), có trí thông minh trung bình, có sự cần cù, nhất là có đầu óc khuôn phép, đều có thể thi đỗ làm quan. Cũng có thể phải thêm một chút may mắn nữa, bởi học tài thi phận cơ mà. Trạng nguyên là đỉnh của những người hay chữ. Mà hay chữ thì *trăm nghề đều kém mẽ, chỉ đọc sách là cao*, vì *trong sách có nhà vàng*,

trong sách có người ngọc. Bởi vậy, đỗ trạng là một sự thay thân đổi phận ghê gớm, từ người dân một bước lên thành dân chi phụ mẫu, hay nói theo thuật ngữ phê bình văn học hiện đại là *sự chuyển đổi không gian xã hội*. Bởi vậy, cái cảnh *võng anh đi trước, võng nàng theo sau* là mơ ước của bao chàng đọc sách và bao nàng quay tơ.

Trong số các truyện trạng, thì *Trạng Quỳnh, Trạng Lợn* đứng đầu bảng của khẩu vị cười người Việt. Không hẳn vì đó là những câu chuyện có cốt, có nhân vật trung tâm xâu chuỗi các biến cố, có tính hoàn chỉnh. Không hẳn vì đó là những giai thoại đặc sắc nhất, thú vị nhất, có tính tư tưởng cao nhất. Có lẽ, Trạng Quỳnh, Trạng Lợn, hơn đâu hết, bằng tiếng cười đã phá tung những xiềng xích để cho những xung năng vô thức bị kìm nén bấy lâu trong mỗi con người nổ tung ra, tạo sự hả hê, sự khoái trá. Và, cũng vì thế, mà tiếng cười Trạng Quỳnh, Trạng Lợn bộc lộ chiều sâu tâm lý của người Việt.

Trạng Quỳnh gồm 48 mẩu chuyện. Mỗi mẩu là một giai thoại trong đời nhân vật nhằm đả kích, châm biếm một ai đó. Có thể là bọn trẻ đồng trang lứa trong làng (*Đầu to bằng bồ*), kẻ trên (*Trời sinh ông Tú Cát*), kẻ sang (*Miệng người sang có gang có thép*), quan thị (*Lỡm quan thị*), Vua (*Tiên sư thằng Bảo Thái*), Chúa (*Đá bèo, Đại Phong, Món ăn mầm đá*), Thành Hoàng, Bà Banh, Chúa Liễu... Tóm lại, các nhân vật trên đều thuộc tầng lớp thống trị, cả thế quyền lẫn thần quyền, tức theo khẩu ngữ ngày nay, bọn phong kiến sống và bọn phong kiến chết. Bởi vậy, các nhà nghiên cứu đều chúng khẩu đồng từ coi *Trạng Quỳnh* là tác phẩm có tính tư tưởng và tính chiến đấu cao. Chỉ xin lấy một ví dụ tiêu biểu: "*Trạng Quỳnh* là đạo đức, trí tuệ, là kinh nghiệm thực tiễn của nhân dân, là tính chất duy vật

tự phát của nhân dân đối lập với sự ngu dốt, sự phi lý, sự vênh váo, sự độc đoán, sự hư vô, sự đốn mạt, sự dâm đãng, sự tàn bạo của bọn phong kiến... Ở chuyện Trạng Quỳnh nhân dân và phong kiến không dung thứ nhau được. Mâu thuẫn giai cấp lên đến tột độ... Rõ ràng là cuộc cách mạng đã chín muồi" (Cao Huy Đỉnh, *Tìm hiểu tiến trình văn học dân gian Việt Nam*, Nxb Khoa học xã hội, Hà Nội, 1974, tr. 109).

Bây giờ xin sang một phương diện khác, ấy là tìm hiểu xem thứ vũ khí tiếng cười nào mà Quỳnh dùng để đả kích bọn thống trị. Trước hết, đó là trí thông minh, óc thực tiễn của Trạng Quỳnh (*Đầu to bằng bồ, Dê đực chửa*), nhưng chủ yếu là chơi xỏ (*Đá bèo, Ông nọ bà kia, Chúa ngủ ngày, Trạng chết chúa cũng băng hà*), bẫy (*Khốn nạn thân gà thiến, Tạ ơn chúa Liễu*), lõm (*Lõm quan thị, Lại lõm quan thị, Sứ Tầu mắc lõm*), chửi bới (*Thừa giấy vẽ voi, Thay lời giáo Thụ*)... Tóm lại, cách mà Trạng Quỳnh hay dùng nhất để chống lại bọn phong kiến thống trị là *chơi xỏ* và *chửi bới*. Ở đây xin lưu ý một điều là nội dung chống đối là quan trọng, nhưng dưới cái nhìn tâm lý - văn hóa thì cái cách chống đối còn quan trọng hơn. Bởi lẽ, *cái cách* đó là sự ngưng kết lâu dài trong thời gian, là lối ứng xử, là chìa khóa để mở vào cõi vô thức cá nhân và vô thức tập thể của một con người, một tộc người.

Trạng Quỳnh cười, cười bằng sự chơi xỏ và chửi bới, rõ ràng phản ánh tâm lý của người bị trị chống lại kẻ thống trị mình, của kẻ yếu chống lại kẻ mạnh. Cách chống đối này, rõ ràng không thể hiện rõ thế thượng phong, mà phần nào chứa đựng cả sự bất lực.

Cũng dễ hiểu, dân ta đã sống lâu năm trong chế độ nông nghiệp quân chủ Nho giáo, là thân phận một thần dân,

chịu nhiều tầng áp bức, nên đã hình thành lối ứng xử chống đối trong chịu đựng, chịu đựng mà vẫn chống đối. Lại cũng dễ hiểu dân ta cư trú sát nách ông bạn láng giềng khổng lồ, có tư tưởng bành trướng luôn luôn sẵn sàng gây sự, nên lúc nào cũng phải nín nhịn. Khi nào nhịn không được thì đánh, đánh thắng rồi mà vẫn phải nhịn, trải thảm đỏ cho về nước và tiếp tục cống người vàng, hoặc tự trói mình lên sát biên giới để nhận sắc phong. Nói là mềm dẻo sách lược thì cũng đúng, thần phục giả vờ, độc lập thật sự lại càng đúng. Nhưng dẫu sao lối ứng xử ấy không thể không để lại vết hằn trong tâm lý tộc người.

Trạng Lợn gồm 19 mẩu, có tích có chuyện, có mở đầu bằng mô-tip kết thai thần kỳ (*ông sao sa vào thùng nước tắm của bà mẹ*) và có kết thúc bằng cảnh thoát trần một gót thiên tiên. Con đường thành Trạng của Trạng hoàn toàn do gặp may. Văn chương thế giới đã có những nhân vật chuyên gặp xúi quẩy, nhưng cũng có những người chuyên gặp may mắn. Trạng Lợn là một người như vậy. Trạng có vận may cũng dễ hiểu vì Trạng, xét cho cùng, không phải là người trần, mà là người xuống trần, nên Trạng luôn được một ông già hoặc một lực lượng siêu nhiên nào đó trợ giúp bằng những ngẫu nhiên, những tình cờ. Đáng chú ý hơn là cái cách Trạng gặp may, cái cách thành công của Trạng. Trạng vốn dốt lại lười học (phải chăng chữ lợn, Trạng Lợn, không đơn giản chỉ nghề đồ tể của bố Trạng?), điếc không sợ súng, nên nhỡ sa vào những tình huống khó xử, Trạng đều nói bừa hoặc nói phét. Nhưng ác thay những lời nói bừa, nói phét ấy đều trúng cả. Thật là dốt chữ... thành thần! Sự đối lập giữa hai cực đó càng làm nổi bật cái may của Trạng.

Không như Trạng Quỳnh, đánh giá Trạng Lợn ý kiến của các nhà không đồng nhất. Người này cho rằng "Trạng Lợn là một nhân vật tiêu cực", khoác lác, "đúng nghĩa đen của nó"... "thứ Trạng ấy lại phục vụ cho chế độ phong kiến thối nát, mà chính Lợn cố ý xin cho được" (Cao Huy Đỉnh, *Sđd*). Người khác: "Truyện *Trạng Lợn* đã đem vua chúa, quan lại, nho sĩ ra làm trò đùa" (Đinh Gia Khánh, *Văn học dân gian Việt Nam*, Nxb Đại học và Trung học chuyên nghiệp, H., 1973, tr. 210). Còn người thứ ba: "Truyện *Trạng Lợn* đả kích bọn quan lại, bọn nho sĩ phong kiến ngu dốt, bọn chúng chỉ là một lũ hư danh, cơ hội, chực leo lên đoạt vị trí thống trị chẳng qua vì gặp may, vì loạn bạo" (Kiều Thu Hoạch, *Thăng Long - Đông Đô - Hà Nội*, Sở Văn hóa Thông tin, 1991, tr. 121).

Những nhận định trên đều xuất phát từ cái nhìn xã hội học, lấy sự phản ánh xã hội, đặc biệt là cuộc đấu tranh giai cấp, làm tiêu chí đánh giá tác phẩm, nên không khỏi có lúc phiến diện, gượng ép. Thực ra, đọc truyện *Trạng Lợn*, người ta thấy đó là cái cười vô cùng sảng khoái. Người ta không thấy ghét Trạng Lợn, ghét sự tiến thân bằng những tình cờ may mắn của anh ta, mà chỉ thấy đó là trường hợp thú vị, kỳ lạ vốn cũng là một mặt của đời sống, cái mặt làm cho cuộc sống đỡ tẻ nhạt, trần trụi và dung tục. Đó là giấc mơ, mà qua đó dân được và muốn thay thân đổi phận, đây là chỗ mọi người đồng lòng yêu mến Trạng Lợn, bởi ai cũng muốn tình cờ gặp một vận may như... Trạng Lợn!

Người Việt là một dân tộc nông dân. Thiểu số những người hiện nay tuy không làm ruộng nữa, không sống ở nông thôn nữa, nhưng vẫn bảo lưu một căn tính nông dân.

Người nông dân Việt vốn là một tiểu nông, sống với nền kinh tế tự nhiên, tự cấp tự túc sống trong làng xã có tôn ti trật tự, nên không dễ gì thay đổi thân phận được, ngoại trừ trong mơ ước. Và trong cái không gian làng xã tiểu nông ngưng đọng và bức bối về tinh thần đó, mơ ước dễ chuyển thành huyễn tưởng, một hư tưởng sinh tồn. Người ta chỉ tin vào sự thần kỳ, tin vào những đổi thay bỗng nhiên, bỗng chốc, bất ngờ, đại nhảy vọt... Người ta tin vào chủ nghĩa cứu thế, đặt kỳ vọng vào sự dẫn dắt của một cá nhân thần thánh hoặc được thần thánh hóa nào đó.

Trạng Quỳnh và *Trạng Lợn* là hai nét tâm lý cơ bản của người Việt cười. Đó là hai vế của một câu đối, một cỗ xe ngựa song hành suốt dòng thời gian như một hằng số. *Trạng Quỳnh* là vế trắc, thông minh, tài trí, ghét kẻ trên, hay xỏ xiên, đả kích, chửi đổng. Đó là tâm lý kẻ bị trị, kẻ yếu muốn thắng lại kẻ trị mình, thắng kẻ mạnh hơn mình bằng lối đánh tập hậu. Còn *Trạng Lợn* là vế bằng, dốt nát và lười biếng nhưng gặp may. Đó là một chút huyễn tưởng thường thấy của các cư dân tiền công nghiệp.

Những di sản tinh thần trên ngày nay không phải đã hết. Nó có thể tồn tại ở dạng nguyên bản hay dạng biến tướng. Xin lấy một ví dụ, tiểu thuyết *Số đỏ* của Vũ Trọng Phụng, ngoài những mặt tích cực của nó, cũng mang nhiều tính chất huyễn tưởng của con người nông dân trong thời đại đô thị hóa, dù là đô thị thuộc địa. Một mặt, đó là phản ứng chống lại mọi sự cách tân của đô thị, mà bước đầu khó tránh khỏi sự lố lăng, mặt khác là tham vọng chinh phục cái thế giới đô thị xa lạ đó bằng những tình cờ may mắn, bằng số đỏ.

Còn trong đời sống thường nhật hiện nay, phản ứng trước những thế lực bảo thủ nào đó, vẫn thường là những câu chuyện vui, những tiếu lâm hiện đại, những lời chửi đổng. Từ nơi vỉa hè, quán nước, trên xe, trên tàu đến các phòng khách sang trọng, hành lang hội nghị, người ta đều kể truyện cười. Người kể như được tháo khoán sự ấm ức của lòng mình, người nghe như được ai nói hộ cũng sự ấm ức của lòng mình. Người nghe và người kể cùng hể hả. Cười. Ấm ức được giải tỏa. Người ta thấy lòng mình được yên ổn hơn. Thế rồi ai lại vào việc ấy.

Cuộc sống cứ thế trôi đi. Mọi người đều chấp nhận một cuộc sống như vậy. Chấp nhận do nhận thức được tất yếu, dù chỉ là cái tất yếu của tư duy. Mà một khi nhận thức được tất yếu thì con người được tự do. Một thứ tự do trong chấp nhận. Điều này thể hiện rõ nhất trong chuyện viết lách. Viết thì phải lách, lách để mà viết.

Nhưng đáng nói hơn là đằng sau lối ứng xử này là tâm lý phò chính thống. Tôi chửi xỏ họ ngoài mặt mà trong thâm tâm tôi vẫn muốn được trở thành như họ, hoặc chí ít cũng được họ đóng dấu xác nhận vào diện mạo của mình. Một miếng giữa làng bằng một sàng xó bếp. Áo gấm về làng ban đêm thì ăn thua gì!

Đến đây ta cũng thấy rõ hơn *Trạng Quỳnh* và *Trạng Lợn* tưởng khác nhau một vực một trời mà hóa ra lại là một thứ nhị vị nhất thể của tâm lý dân tộc. Như hai quả núi nếu nhìn ở bề mặt hữu thức thì một ở nơi này, một ở nơi kia, nhưng nhìn vào những tầng sâu địa chất vô thức, ta mới ngớ ra là chúng cùng một sơn hệ.

Những di sản tâm lý đó sẽ níu chân người Việt bước vào hiện đại hóa đất nước. Sự thức nhận hiện nay là, chỉ khi sòng phẳng với quá khứ, tức thẳng thắn vạch ra để mà khắc phục những hạn chế ở tâm lý dân tộc, những chiếc cùm lim (chân có đế), những vòng xích sắt (vẫn còn vương), thì mới có thể nhẹ gót vào tương lai.

JACQUES DOURNES

TRẦN TRỤI ĐIÊN

Lời giới thiệu

Tây Nguyên, có thể nói, là một bảo tàng sống về nhân học và văn hóa cổ xưa của Việt Nam và thế giới. Đó là lý do giải thích vì sao nhiều nhà dân tộc học, nhân học văn hóa lớn của thế giới đến với Tây Nguyên như Haudricourt, Comdminas... Trong đó có nhà Tây Nguyên học say mê và nổi tiếng người Pháp Jacques Dournes. Ông đã sống ở Tây Nguyên gần 30 năm, am hiểu phong tục tập quán, ngôn ngữ, nhất là tâm hồn, của người Tây Nguyên. Nhiều cuốn sách của ông cho đến nay vẫn là những công trình cơ bản nhất, có giá trị nhất về mảnh đất này như Potao, một lý thuyết về quyền lực ở người Giarai Đông Dương, Men theo những lối mòn của con người trên cao nguyên Việt Nam, Nri, sưu tập luật tục của người Srê vùng Đồng Nai Thượng, Tôn giáo của

người miền núi vùng Đồng Nai Thượng, Miền đất huyền ảo[1] *và đặc biệt là* Rừng, Đàn bà, Điên loạn, Hành trình qua miền mơ tưởng Giarai[2]...

Trần trụi điên *là một trích đoạn trong tác phẩm* Rừng, Đàn bà, Điên loạn *của Jacques Doumes. Cuộc sống của người Giarai dựa trên hai yếu tố là* rừng *và* đàn bà. *Rừng là môi trường sống của người Tây Nguyên, thậm chí là "bản nguyên" của họ. Rừng vừa sản sinh ra buôn (làng) rẫy vừa đối lập với buôn rẫy như là cái thiên nhiên đối lập với cái văn hóa. Đây là sự tranh chấp để đi đến hòa nhập. Con người lấy đi của cải của rừng để sinh sống nhưng rồi chết, sau lễ bỏ mả, lại trở về rừng. Cũng như mảnh đất làng, đất rẫy sau khi người bỏ sang nơi khác cũng lại trở thành rừng. Đây là sự tranh chấp vĩnh cửu, bởi con người, để trở thành người luôn có nhu cầu bứt ra khỏi cái hoang dã, cái thiên nhiên.*

Nếu rừng *là môi trường thiên nhiên của người Giarai thì* đàn bà *là môi trường xã hội của họ. Bởi người Giarai theo mẫu hệ, chồng cư trú bên nhà vợ, con cái mang họ mẹ. Người đàn bà là "nội giới" của xã hội ấy, là chính xã hội ấy. Vì thế, J. Dournes nói, "khi người đàn bà ở bên ngoài - tức ở ngoài chu vi của mình, ở trong rừng, thì cả xã hội bị uy hiếp". Như vậy, người đàn bà chính là làng, phần đã thuần hóa của rừng, là cái tự nhiên đã trở thành văn hóa. Rừng và đàn bà đã trở thành những "thực tại kép", vừa thiên nhiên vừa văn hóa, vừa thiên nhiên vừa xã hội.*

Đời sống của người Giarai nói riêng và người Tây Nguyên nói chung phụ thuộc vào sự cân bằng giữa hai cực của cái thực tại kép này. Nếu rừng lấn át, chất thiên nhiên hoang dã vượt trội,

---

[1, 2] *Miền đất huyền ảo* (ký bút danh Dambo) và *Rừng, Đàn bà, Điên loạn* đã được nhà văn Nguyên Ngọc dịch ra tiếng Việt, Nhà xuất bản Hội Nhà văn in vào các năm 2003 và 2002. Các dữ kiện để viết *Lời giới thiệu* này đều lấy từ bài viết của Nguyễn Ngọc.

thì con người mất bình thường, trở thành "điên", thành những người rừng (cô gái - rừng, nữ - thú, nữ - thảo mộc...), nhưng nền cái văn hóa, cái xã hội lấn át cái thiên nhiên, rừng, thì con người cũng lại rơi vào cái "điên" khác, điên khô của sự mất gốc, mất căn nguyên. Và, ở người Giarai, những người điên phần nhiều là phụ nữ. Bởi lẽ, đàn bà giàu tự nhiên hơn, nhạy cảm với mọi sự mất thăng bằng hơn.

Một trong những biểu hiện điên ở người Giarai là bỏ làng vào rừng, sống cuộc sống của người rừng, cuộc sống toàn là thiên nhiên. Nếu họ có quay trở về làng thì sống hoàn toàn trần truồng, tức một sự trở về với thiên nhiên kiểu khác. Vì thế, Jacques Dournes mới gọi là "trần trụi điên". Đây, theo tôi, là một đặc trưng của biểu thị điên của những tộc người tiền công nghiệp, như người Giarai. Đồng thời, một lần nữa, chứng minh luận điểm mà Devereux đã nói ở trên là biểu hiện của nhiễu tâm khác nhau theo các nền văn hóa: tâm lý là văn hóa phóng chiếu vào trong, còn văn hóa là tâm lý phóng chiếu ra ngoài.

Diễn từ của huyền thoại về các trường hợp bị ám hay tình yêu "điên dại", diễn từ đối tượng về chính trường hợp thực của mình và diễn từ của xã hội về những người điên của nó không thuộc cùng một loại (tuy có thể bắt nguồn từ một câu chuyện có thực), chúng không nhằm nói cùng một điều, chúng không cắt nghĩa lẫn nhau (và có lý do: ta không thể cùng một lúc ở về cả hai "phía"). Tuy nhiên, chúng bổ sung cho nhau và có quan hệ với nhau, đặc biệt do sử dụng cùng các hình mẫu quen thuộc đối với các nền văn minh truyền khẩu và những hình ảnh chìa khóa chung cho mọi diễn từ. Do vậy không đặt chúng trên cùng một thang bậc, tôi xem xét chúng cùng chung với nhau, nhất là tôi nghiên cứu cõi mơ tưởng với tư cách của

một nhà dân tộc học chứ không phải nghiên cứu bệnh "điên" với tư cách thầy thuốc lâm sàng.

Tôi sẽ mô tả những trường hợp, có thực và gắn với các huyền thoại, để tìm cách xem tình trạng điên có thể được hình dung trong thế giới biểu hiện của người Giarai như thế nào.

Mẹ-của-Kla bị những cơn động kinh hàng tháng, Hbblot bị những trạng thái lả đi và khóc, Hmui nói lảm nhảm và thường muốn đốt nhà, v.v... Các trường hợp bất bình thường so về mặt tỷ lệ là khá nhiều đối với cái xã hội nhỏ bé này; nhiều trường hợp kết thúc bằng tự vẫn. Chúng không cùng độ nặng như nhau và tục ngữ Giarai rất phong phú để chỉ rõ từng mức riêng biệt.

1⁰ Trước hết tôi đặt riêng ra những người bị chấn thương tâm thần (chỉ riêng đàn ông thôi) vì một sự tiếp biến văn hóa quá mạnh: những người sinh viên và viên chức, họ chỉ hơi "loạn trí" *ram*.

2⁰ Gần với những người này, là những người kỳ quặc, *hling*, được coi là không bình thường, nhưng kỳ thực không hẳn như vậy. Họ không làm như mọi người, song có thể lại minh mẫn hơn những người khác.

3⁰ Nặng hơn là tình trạng thường trực của những người "bị rượu hành" *tửpai rwa'* vì có độc dược trộn vào rượu để làm cho người ta mất trí (khiến người ta cởi quần áo ra)... một thời gian nào đó, nhưng chẳng có ai mất trí luôn.

4⁰ Đôi khi, do tác dụng của độc dược, một số người bị "ngây ngất", kéo dài hay định kỳ; từ ngữ *hwing* chỉ trạng thái rối loạn tâm thần, có thể nặng lên thành rối loạn sâu.

5⁰ *Mih müh* chỉ người bị "đần", thông thường là bẩm sinh; anh ta không khiến xã hội ngạc nhiên chừng nào anh ta không làm cho người ta quá chú ý.

6⁰ *Swin* đây là "thằng ngốc" (ở làng), thường là đàn ông hơn là đàn bà, bao giờ cũng độc thân (và trong thực tế: hầu hết những người độc thân, đều bị coi như là đần độn). Nếu là một người đàn ông thì anh ta sống với người chị cả của mình, bà này thường là có chồng và bình thường. Tôi có biết nhiều người thuộc loại này, thường đầu rất to, là những người cung cấp thông tin rất quý vì họ không hề biết đến các điều cấm kỵ. Đôi khi họ sống hoàn toàn trần truồng.

7⁰ Những người mà xã hội gọi là *yang nga* "bị một thần linh bắt" - đấy là điều người ta nói nhiều về những người ốm, những *möyut*, những người cưới một cô gái rừng; có khi họ trở thành điên hoàn toàn và sống hoàn toàn trần truồng; đôi khi nguyên nhân là do rượu có pha độc dược. Họ quên hết mọi thứ và sống ở ngoài kia.

8⁰ Có những người đàn ông - đàn bà, giả trang hay không, là những người đàn ông không chịu nhận giới tính của mình. Ở Plửi Pa có một người đàn ông sống ở nhà người chị đã có chồng, anh ta kéo sợi, sàng gạo, bổ củi - toàn là công việc của đàn bà; anh ta ăn mặc như đàn ông, nhưng chỉ lân la với đàn bà. Người ta bảo: "Anh ta không biết thế nào là đàn bà; hẳn anh ta không có cơ quan sinh dục nam". Ở Plöi Du, một người đàn ông mặc váy như một người đàn bà, anh ta vấn một búi tóc có gài một cây trâm như kiểu đàn bà; anh ta đi theo họ ra chợ với một gùi rau trên lưng để bán. Người ta bảo, trong một lễ hội bỏ mả, một người thanh niên, tưởng anh ta là đàn bà, đã muốn nhảy với anh ta/ chị ta.

9⁰ Có một trường hợp nghiêm trọng cần nói dài hơn, đấy là về những người *möhlum*, những người "hoàn toàn trần truồng", do vị trí của họ trong xã hội và trong huyền thoại, bao giờ cũng là dưới góc độ của cõi mơ tưởng.

Chúng ta biết rằng người *möhlum*, trần trụi như một người nô lệ *hlun* hay một con thú hoang, không phải là người ở trần *lung* hay người di thông thường, "ở trần" một cách đúng phép, nghĩa là có che cơ quan sinh dục, đối nghịch với người nhân đôi hay ma lai. Người ở truồng hoàn toàn bị xã hội coi là bất bình thường; người ta tắm hoàn toàn trần truồng, nhưng khi đi xuống nước và khi ở dưới nước lên người ta dùng bàn tay trái che cơ quan sinh dục lại (ngay cả khi chỉ có một mình - đương nhiên đối với người đàn bà vú không phải là cơ quan sinh dục mà là trang sức đẹp nhất của họ); thường không có vật che cơ quan sinh dục, là chứng tỏ mình "điên", nhưng không hề bị xã hội loại trừ. Tình trạng này có khi xảy đến với những người đàn ông (làng Dron) hay đàn bà (làng Hyao). Khi người ta xuất hiện như vậy, tức là theo một cách nào đó, người ta đã thuộc về phía các *yang* và rừng, về phía cõi vô hình và hoang dã không kiểm soát, như một cõi bên kia của các *möyut*. Nhưng có khi rồi người ta trở lại chuẩn mực bình thường.

Cậu em của bố-cái-Hnèh, mà ta sẽ nói đến sau đây, sống hoàn toàn trần truồng; anh ta tự thấy mình có mặc khố; nếu có ai đó đưa cho anh một cái khố, anh la hét bảo rằng đã có mặc rồi. Về sau anh đã chịu mặc một chiếc quần dài và anh đã cưới vợ. Ở làng Plah, một người đàn bà đứng tuổi sống hoàn toàn trần truồng; bà nổi tiếng rất siêng năng; trước những người đã quen, bà trần truồng rất tự nhiên, trước những người khác

thì bà ta ít nhiều có vẻ xấu hổ, khi đi ngang qua chỗ họ bà che âm hộ của mình lại, hoặc quay đi, hoặc ngồi khép chân lại. Những người "trần truồng", tất cả đều độc thân (chẳng ai muốn lấy họ). Dường như từ chối tất cả những gì thuộc về văn hóa, họ lên cơn nếu người ta tìm cách mặc quần áo cho họ. Nếu người "trần truồng" tự thấy mình có mặc quần áo, ấy là vì họ không ở về cùng một phía với những người khác. (Người chết *tự thấy* mình đang sống), cần chú ý là các nhân vật bên lề nổi tiếng trong huyền thoại, các Drit, Cán-Dao, Giung (tức "người điên")... được biểu hiện là hoàn toàn trần truồng hay chỉ đeo một sợi dây nhỏ coi như là khố; đây là những con người-rừng, gắn với các cô gái-rừng, coi như trở về trạng thái "hoang dã" hay chưa bao giờ rời khỏi trạng thái ấy; họ thân thuộc với các sinh linh trong rừng, coi thường hổ, tán tỉnh các nàng công chúa. Khi tắm ở sông, họ lột bỏ cái lốt hoang dã của họ và trưng bày toàn bộ vẻ rực rỡ trần truồng trước mắt cô gái họ yêu, chính nàng cũng trần truồng. Trong thực tế cũng vậy, con trai và con gái thích nhìn thấy nhau trần truồng trong dòng nước, vượt ra bên ngoài mọi e thẹn (mà lúc này không còn có thể chấp nhận được nữa) và đắm vào bên trong mọi sự điên cuồng (nếu không phải là yêu đến điên dại).

Việc hoàn toàn trần truồng còn gắn với nước trong lễ thức chuộc rửa tội loạn luân. Những người anh trai và em gái loạn luân và bị bắt được phải cùng tắm chung, cởi bỏ mọi quần áo, thả cho chúng trôi theo dòng nước, và họ hoàn toàn trần truồng trở lên bờ - họ đã trở thành những con người mới. Tính nước đôi của sự trần truồng và tính đạo đức giả cho hợp lề thói, ngay ở những con người ăn mặc ít ỏi đến thế, phải chăng sự trần truồng cũng khiến người ta sợ, như là sự thật? Từ diễn từ huyền thoại, từ nghi thức và từ bao nhiêu dấu hiệu khác,

đã rõ là giữa chúng có quan hệ với nhau. Vậy thì, ai là điên? Song phải thoát ra, phải tự phân biệt mình với thế giới hoang dã và, để làm việc ấy, mọi xã hội đều có những mưu mô của mình.

Nghiêm trọng hơn cả là tình trạng "điên" *hüt*, có những mức độ khác nhau: *hong* anh chàng tàng tàng xấc láo, *hong hüt* anh chàng điên hiền lành không có gì nguy hiểm, nhưng đã khá loạn trí, và *hüt* hẳn hoi, người điên ("phải trói", chí ít là để anh ta không tự vẫn, nhưng người ta chủ yếu tìm cách giải thoát anh khỏi một mối bị ám nào đấy). Anh chàng này không sống trong xã hội, anh ở ngoài kia; lang thang, không thể định lại ở một nơi nào được, anh đi từ nhà này sang nhà khác, giúp việc này nọ; anh không biết sợ cũng chẳng biết xấu hổ, thông thường anh hoàn toàn trần truồng; người ta coi anh chẳng phải chịu trách nhiệm gì hết. Anh đã vượt qua một điểm không thể nào quay trở lại được nữa, nhưng xã hội chấp nhận anh, hẳn cũng vì một nguyên do khiến nó yêu quý những *con người-rừng* trong huyền thoại của nó, để mà tìm thấy lại một sự thật mà nó vẫn tự che giấu (mọi người đều phức tạp, nghĩa là tự phức tạp hóa cuộc sống của mình). Cũng giống như trong trường hợp người thầy lang *pửjau*, nhưng ông này đã thoát ra thắng lợi và mạnh hơn, tình hạng điên *hüt* thường bắt đầu bằng một trận ốm. Đấy chính là trường hợp của Mlu, con trai của những người làm ruộng giàu có ở làng Tong Sé, thời thơ ấu rất bình thường. Năm lên bảy hay tám tuổi, cậu bị ốm nặng, cậu đã thở hắt ra; người ta đã bắt đầu quấn đồ liệm cho cậu, cái đầu còn để trống. Chèo, một người bạn gia đình, nhìn thấy có bọt sủi ra ở miệng cậu, anh ta cởi dây chiếu đã bó "người chết", miệng cậu lại phun bọt. Chèo cởi hết chiếu; Mlu đổ mồ hôi rất nhiều. Bốn hay năm ngày sau, cậu động

đậy đôi chút, rồi bắt đầu ăn, đi lại. Cuối cùng cậu bình phục và nói năng bình thường. Qua mấy năm; sau khi uống nhiều rượu ghè, say, cậu trốn vào rừng. Khi cậu quay về làng, cậu chỉ còn biết phát ra những tiếng gầm gừ khản đặc. Từ đó, cậu đi hết nhà này sang nhà khác, giúp người ta lấy nước, tắm rửa cho súc vật; cậu chỉ ăn khi người ta cho. Cậu nhận ra những người thân; một hôm, cậu bắt tất cả gà của mẹ, đem nấu, rồi đặt ở cầu thang từng nhà các chị em của cậu. Khi đạn pháo rơi quanh làng cậu (chớ quên là đang chiến tranh) và mọi người chui trốn, thì Mlu vẫn đứng yên, một mình, trần truồng. Từ tháng Bảy năm 1967 không ai thấy cậu ở đâu nữa; người ta bảo: "Có thể cậu ta đã trở thành một con thú trong rừng".

Mẹ-cái-Hprèn thật sự *hüt*, và lại còn thêm thói ưa đốt nhà cửa. Làng bố-thằng-Jong, dù khoan dung với bà, đã đưa bà ra ở tận cuối phía tây của làng, ở đấy bà có một túp lều nhỏ, mà bà ở cùng đứa con gái nhỏ của bà, điều đó khiến bà trở thành người láng giềng và rất nhanh chóng thành bạn của tôi. Người ta bảo có khi bà nhảy múa hoàn toàn trần truồng (tôi chưa hề nhìn thấy chuyện đó); nhưng tôi đã nghe được đoạn ca sau đây của bà mà giọng hát gần như vui vẻ hồn nhiên hẳn phải che giấu một nỗi đau đớn sâu xa lắm:

... ơi anh Ngol, ta chỉ đi có một chân

nhanh lên anh ơi, ta chỉ ăn một miếng cơm to bằng một cái móng tay

cát sông Ayun bờ sông rộng, bãi cát rộng sông Apa

đêm, đêm nay, ta bất thường, ơi anh

đêm, đêm nay, ta bất thường, chị ơi

đêm, đêm nay, ta say, bố ơi

ta là một con điên (hüt) *làm vật hiến dâng trên mồ*
ta là một con rồ (hong) *ngoài nghĩa trang*
... ...
ta đi con đường xấu
các thần ác đã xô ta ngã vào lửa trái đất
ta là một con rồ ngoài nghĩa trang, ơi bé Hnèr
hãy chăm em gái Hprèn của con
bé Hnèr hãy dạy bảo em gái Hprèn của con
để nó cũng được tốt như con
để nó đừng như ta
ta bị cái ác ám rồi
chị con quả là một người đàn bà không bình thường
một người đàn bà rồ, một con điên
các thần đã bắt ta (yang nga) *như vậy đấy...*

Người đàn bà này rất yêu con gái mình, Hprèn, hồi bây giờ mười tuổi, nhưng bà biết bà không thể dạy dỗ nó, cho nên bà bảo bà giao gửi nó cho Hnèr, một cô gái xinh xắn trong làng. Bà tự nói mình là *hüt*, đây là điều hiếm thấy trong trường hợp này; những người đàn ông trong làng chẳng ngần ngại gì khi lặp lại điều đó, chế giễu bà một cách nhẹ nhàng, biết rằng bà sẵn sàng hiến thân cho bất cứ ai (chồng bà đã bỏ bà). Một lần nữa, nên chú ý rằng trong lời hát có phần mê loạn của bà (tôi chỉ dịch phần rõ ràng hơn cả), bà đã lấy lại một hình ảnh sáo mòn của các bài hát dân gian và hoa tình: "Cát sông Ayun...".

Những người trẻ tuổi không bình thường về tâm thần và khó thích nghi chẳng biết nguy hiểm là gì và vô cảm với sự khác nhau của nó - như Pak, Pem và Pin, cùng ở một làng

có 300 dân, là những cậu bé tàn ác luôn luôn tìm cách đập phá. Chúng gây gổ với bọn trẻ con người Việt cùng lứa tuổi, các cậu bé sống ở chợ, mà chúng thích gần gũi hơn là với lũ trẻ trong làng, lũ này, ngược lại, chỉ thích chơi với nhau. Rất nhiều người có tính nết kỳ quặc đó đã xin vào quân đội, cả hai phía. Chúng đều bị xã hội gọi là *hüt*, họ không cản trở tự do của chúng, nhưng họ xếp loại chúng như vậy để khẳng định sự chuẩn mực của mình và bảo vệ các quy ước truyền thống của mình, bởi họ sợ tất cả những gì là xa lạ và riêng biệt, trong khi đúng ra phải là số nhiều. Và cũng chính cái xã hội ấy lại ngợi ca sự khác thường về tâm thần trong các huyền thoại - điều đó có thể không phải không liên quan đến tính khoan dung có thực của họ.

Giung hüt (Giung anh chàng điên) là tên một huyền thoại nổi tiếng và là tên nhân vật chính trong huyền thoại đó, một con người rừng, thuộc hẳn về rừng, chứ không phải như Drit, chỉ ở bìa rừng. Là một con quái vật mang mặt người, anh ta có thể lột bỏ cái lốt ghê tởm của mình, cái lốt khiến anh ta có thể sống yên ổn trong rừng, anh cởi bỏ nó ra như cởi bỏ một thứ quần áo và hiện ra trần truồng và đẹp đẽ trước một cô gái mê mẩn; khi người ta khám phá ra anh như vậy, anh chẳng hề còn "điên" - nếu quả thực anh đã từng điên, - nhưng anh luôn khiến dân làng ngạc nhiên. Luôn làm chủ trò chơi của mình, anh là một diễn viên hoàn hảo; nhưng, còn hơn thế nữa, anh là biểu hiện của ham muốn được là chính mình, bất chấp các chuẩn mực và cấm kỵ.

Người hüt thực sự đi theo một con đường ngược lại, từ làng đến rừng - nơi chốn (môi trường) của sự điên - ở đấy anh tưởng anh sẽ tìm thấy sự thật *của mình* - hơn là tìm thấy lại

một "trạng thái tự nhiên", như chúng ta nói. Sự điên đó là sự vất bỏ (chứ không phải là chối từ cố ý) mọi ức chế (xã hội, chứ không phải văn hóa - huyền thoại là văn hóa và thường là phi-xã-hội cũng như phi-đạo-đức), nó là sự chuyển phạm[1] sang cái khác: sang thế giới rừng và, đối với người đàn ông, sang người đàn bà - kỳ thực là một. Có một sức mạnh "khiến anh ta chạy trốn", *pưdduai*, đến cái chốn lôi cuốn và nguy hiểm kia. Cần chú ý từ *pưdduai*. Trong chuyện Thô-người-đại-lãn, nhân vật chính được một con ma một chân cho một lá bùa nó "khiến người ta chạy trốn" vào *rừng* và làm cho người ta *điên*; anh ta sử dụng bùa đó để xua đuổi những kẻ ngăn trở anh và sau đó lấy được ở chúng những gì anh nuốn. Ở làng Mil, người ta cất giữ một hòn đá thiêng; tôi xin được xem (thậm chí tôi đã chụp ảnh); người ta bảo tôi: "Đừng có làm thế! Các thần sẽ khiến anh chạy trốn đấy!" *yang pưdduai*, nghĩa là: làm cho anh điên. Người ta cũng nói về người *möyut* là *yang pưdduai*, một vị thần đã khiến anh ta chạy trốn vào rừng, có một cô gái-rừng đang chờ anh ta; nếu anh ta ở lại trong ấy, anh ta sẽ thành *hüt* hoàn toàn; nếu anh ta nhận ra điều ấy và không cưỡng lại nổi, thì anh ta sẽ tự vẫn.

*

* *

Và quả là người *möyut*, nhiều hơn là người *hüt*, vốn ít khi ý thức được về tình trạng của mình, hay tự vẫn, thường là ở trong *rừng*.

1 Nguyên văn: trans-gression. Transgression có nghĩa là vi phạm, vi phạm vào. Ở đây tác giả đã tách từ này ra làm đôi: trans = chuyển sang và gression = phạm, tấn công, tức "chuyển phạm" sang một lĩnh vực, một khu vực, một môi trường khác.

Nếu ta quen đi lại với một cô gái-rừng (dra yang dlei, gái/ thần/ rừng), *cô sẽ buộc ta phải cưới cô. Hoặc là vậy hoặc là chết. Như ông Mlei đã quá cố; cô gái-rừng của ông đã bảo ông đưa vợ ông [ở làng] vào đây; bà này đi lên núi, mang cơm và nước cho chồng. Bà đi như vậy nhiều lần. Cô gái-rừng và người đàn bà-vợ có cùng tên, cùng khuôn mặt. Không thể trốn vào rừng nữa, Mlei đã trở về làng, hoàn toàn trần truồng, ở đó ông lấy dao tự đâm vào ngực. Khi một người đàn ông chạy theo một thần rừng để lấy làm vợ [trong hình ảnh người vợ-làng] người ta bảo anh ta là yang nga', bị thần bắt; anh ta sẽ thành điên hay tự vẫn.*

Đấy cũng là trường hợp bố-cái-Hmlé; bắt đầu là ông ta nằm mơ, rồi ông ta chạy theo vị thần của mình vào rừng; ông ta cưới thần và trở thành điên, thậm chí không ăn gì nữa. Ông muốn trở về làng; một con hổ đuổi theo ông, ông muốn trở thành hổ. Ở nhà, ông lấy chăn phủ lên một khúc chuối, để làm vật đánh lừa, rồi lại chạy trốn và dùng dao tự đâm vào mình tự vẫn, trong rừng. Ông đã trở thành "người hoang dã" *mửnuih dkei*, hoàn toàn trần truồng, mửhlun sống như một con thú trong rừng, nhưng không mất ý thức về bản chất người của mình - bi kịch không sao chịu nổi đã dẫn ông đến tự sát. Cũng như Mlei, ông chuyển sự nhị hóa riêng của mình lên hai người đàn bà.

Bố-cái-Hnèh, chồng cô cháu của Long, có thói hay đi lang thang và nói lảm nhảm; một điều gì đó khiến ông chạy trốn. Trong những cuộc chạy trốn như vậy, ông có thể hung dữ khác lúc thường. Ông chạy trốn xa, 150 cây số bằng xe đạp trong một ngày, không ăn. Sau một cơn ngây ngất *hwing*, người thân của ông đã gông ông lại, để bảo vệ chính ông. Vài ngày sau họ hỏi: "Ông có còn bị ám nữa không? - Không,

tôi đã có con [nghĩa là tôi đã lớn và có trách nhiệm], tôi không thể nói dối!". Người ta thả ông ra. Ông muốn đi ngoài, ông bảo vợ đi theo ông [ông sợ lại bị giục chạy trốn], nhưng bà đang bận trong bếp; ông phải đi một mình. Ông không quay về. Ngày hôm sau, bọn trẻ con đi bắt bọ hung *arong sé* (*Chalcosomia atlas*) trong rừng, thấy ông đã treo cổ trên một cành cây *blan* (*Combretum quadrangulaire*) bằng một sợi dây gai ông tự bện lấy [nghĩa là sự việc đã được dự tính trước]; ông treo cổ thấp, đứng thẳng thì chân chạm đất, ông đã ngã người ra sau. Người em trai của ông cũng không bình thường và sống hoàn toàn trần truồng.

Tôi kể thêm, để mà ghi nhớ, tuy đây là những người thất vọng chứ không phải những người điên (nhưng có khác nhau chỗ nào?), các trường hợp anh em Liang và Piang tranh cãi với nhau, người anh treo cổ, trường hợp ông chồng bà già mù trong làng của tôi, đã treo cổ, trước mặt bà già không nhìn thấy gì cả và vẫn tiếp tục nói chuyện với ông, cho đến khi những người láng giềng nhìn thấy, và cả trường hợp anh chàng trẻ tuổi nọ ở làng Mil. Anh chàng khốn khổ này làm mọi thứ lao dịch, người ta lợi dụng anh. Ngày hôm đó anh nói với những người khác: "Cứ đi trước đi, tôi sẽ theo sau, tôi đi qua vườn cái đã; tối nay, chúng mình sẽ ăn trâu ở nhà tôi!". Quả vậy, nhưng đó sẽ là con trâu tang lễ của anh, và anh biết. Anh cởi khố, làm dây treo cổ, nghĩa là anh hoàn toàn trần truồng, ở một cái cây trong *rừng*. Người ta chỉ tìm thấy anh lúc đã tối. Bao nhiêu trường hợp, trong mười lăm năm, với vài trăm người Giarai mà tôi quen đi lại, điều đó đặt ra một bài toán.

Những cá tính không khoan nhượng, những trường hợp tuyệt vọng, những rối loạn tinh thần nặng hơn, xã hội

Giarai, biểu hiện một cấu trúc truyền thống mạnh, lại rất phong phú những chuyện như thế. Ngược lại với Durkheim, tôi nhận thấy rằng sự vô tổ chức, sự không điều hợp của cá nhân và tập thể, không phải là của riêng của các xã hội phương Tây, nó cũng tồn tại ở các xã hội gọi là "nguyên thủy", được Durkheim, tiếp sau Rousseau (ông ta không hoàn toàn sai) lý tưởng hóa, nhưng cả hai đều đã không sống được lâu ở cái xã hội ấy! Người Giarai, nói riêng, đã tìm được một sự cân bằng mà những người phương Tây của thế giới bê-tông đã đánh mất, điều đó không đủ để xóa đi hết mọi vấn đề. Và ta sẽ nói gì đây về các nhà dân tộc học, mà không ít người trong số họ đã nghĩ đến chuyện tự sát, và nhiều khi đã thực hiện? Xung đột hiện diện ở mọi nơi; tự thủ tiêu mình đi, để không làm cho chúng trầm trọng hơn (khi người ta ý thức được về chúng, và người ta nghĩ đến người khác, đến những người có thể gây hại) đấy có thể là hiền minh hơn là điên loạn; dường như câu chuyện về Dak và Din sau đây minh họa điều đó.

Anh em Dak và Din rủ các bạn Ling và Jao đi đánh các làng Dong Bao và Dao Kuch, đã vay thóc của họ mà chẳng bao giờ trả - Họ bói thấy điềm lành, và lên đường - "Hãy thổi tù và lên, nào bé Din, ta gặp chim lành! Tiến lên, tiến lên, các bạn Ling và Dao!". Nước sông lớn, họ phải vượt qua, mang cả gươm và khiên - Họ vượt qua được, và người làng Dong Bao và Dong Kuch kêu lên: "Dak đã đến kia, hãy bắn tên vào nó!" - Dak vượt qua các con đập, nhảy lên các chiến lũy, chém bên trái bên phải, gây ra một cuộc thảm sát, bắt sống tù binh, mà anh ta lại cho Ling và Dao - Dak quay lại xem có còn ai sống sót không; anh thấy một người già mù "Hãy bắn vào tôi, tôi to gan quá! - Ta không còn biết bắn, con ạ! - Hãy nhắm vào tim đây này". - Dak chỉ cho ông già bắn, anh nhận lại mũi tên thuốc độc vào tim, anh rút các mũi tên ra, nhưng đầu mũi tên vẫn dính lại -

Anh về được đến làng; anh bảo cậu em Din cởi quần áo cho mình, cậu em thấy các đầu mũi tên vẫn còn dính đấy - "Hãy rứt chúng ra, Din!". Din rứt chúng ra; Dak chết - Người ta đắp cho anh một nấm mộ tuyệt đẹp - người vợ của Dak đến khóc trên mộ chồng, nàng thương tiếc chồng đến nỗi nàng tự đâm vào ngực mình tại chỗ, để đi theo chồng trong cõi chết - Din và tất cả dân làng đều làm theo như vậy.

Tự sát hàng loạt, người đầu tiên là Dak để cho một ông già mù bắn tên vào mình...

Ghi chú dân tộc học. Phải biết rằng các cuộc chiến tranh Giarai, trong thực tế ngày xưa, làng này chống làng kia, chỉ có những toán quân nhỏ xung đột với nhau, không tàn sát nhiều lắm; chủ yếu là bắt tù binh, để đem đi bán lại (ở làng của họ) đổi lấy trâu, tránh đổ máu - mọi vụ giết người đều kéo theo một sự đền bù nặng, "giá mạng người", tức mười lăm con trâu hay tám nô lệ mà gia đình người chết có quyền đòi gia đình kẻ giết người, bằng thương lượng hòa bình hay bằng chiến tranh trả đũa. Trong các huyền thoại loại anh hùng ca, các nhân vật đều tàn bạo, máu đổ, xác người chồng chất; người nghe vui thú mà chẳng có chút mặc cảm nào, biết rằng đây là chuyện không thể xảy ra... nhưng dẫu sao vẫn có thể tưởng tượng ra được.

Những người chết dữ, chết xấu, và nhất là những người tự sát là một mối hiểm nguy đối với làng - trong khi tưởng tượng trong các huyền thoại lại ngợi ca họ; không nên quên cái phía khác ấy của tư duy Giarai; người ta luôn tưởng tượng "ở ngoài kia". Người ta chôn họ trong rừng, được phủ kín, ở bên kia nghĩa trang, vốn ở khu vực rừng thưa; mộ không có trang trí, không được chăm nom; người ta bỏ mả ngay.

Khác với những người chết thông thường sẽ đi xuống "âm phủ" đâu đó "phía mặt trời lặn", *yu'* cũng còn có nghĩa là *dưới thấp*, những người tự sát có một số phận riêng, họ *lên ở* cạnh Adei, tức ông Trời, số phận của các nhân vật huyền thoại; nhưng họ không được gần gũi những người thân của mình - đây là tính chất nước đôi của tư duy Giarai đối với họ.

Người Giarai không thích giết; người điên chỉ nguy hiểm đối với chính anh ta. Dak, người chiến binh thắng trận, sợ chính sức mạnh của mình; anh đã đi quá, anh biết ra điều ấy, anh phải chấm dứt cơn cuồng nhiệt của mình. Nhưng còn những người khác? Và tại sao lại sáng tác ra một câu chuyện như vậy, thích thú kể và nghe nó? Dak (và những gì anh ta là tiêu biểu đối với những người thân của mình) phải chăng là lý do duy nhất của họ để sống, để tồn tại (đối với cả tập đoàn người)? Diễn từ của người Giarai không nói gì thêm nữa, nhưng lịch sử hiện tại của họ dường như xác nhận điều ấy. Niềm tuyệt vọng của một tộc người thiểu số, được tiên đoán bằng huyền thoại chăng?

Họ chỉ còn có thể chạy trốn chăng? Rú rậm là một chốn nương thân, rừng là nơi trú ngụ; cây hay người đàn bà trong rừng là chốn nương tựa cuối cùng để mà bám víu...

Và cơ thể đàn bà của các từ
Trong dáng thẳng đứng không cắt nghĩa của cây.

Salah Stétié, *Đoạn khúc*

NGUYÊN NGỌC *dịch*

(trích từ *Rừng, đàn bà, điên loạn*,
Nxb Hội Nhà văn, Hà Nội, 2002)

STEFAN ZWEIG

AMOK HAY LÀ BỆNH ĐIÊN XỨ MALAYSIA

Lời giới thiệu

Stefan Zweig (1881 - 1942) là một nhà văn Áo gốc Do Thái nổi tiếng. Ông là người viết rất nhiều thể loại: thơ, kịch, tiểu luận văn học, truyện ngắn, tiểu thuyết, bút ký, đặc biệt là chân dung văn học. Ông đã có những viết sâu sắc, tinh tế tuyệt vời về Dostoievsky, S. Freud và F. Nietzsche trong đó có sử dụng nhiều đến lý thuyết phân tâm học. Ngoài ra, S. Zweig còn là một người ham mê du lịch. Gót chân ông đã in dấu ở Thụy Sĩ, Đức, Pháp, Italia, Tây Ban Nha, Nga, Ấn Độ, Đông Dương, Hoa Kỳ, Mexico, Brazil...

Amok hay là bệnh điên xứ Malaysia dường như là sự kết hợp giữa hai thích thú lớn của ông: lý thuyết phân tâm học và thói chuộng xa lạ (exotique). Truyện kể về những người da

trắng châu Âu làm quan thuộc địa ở Malaysia, nơi có bệnh điên có tính tộc người gọi là amok. Sống lâu năm trong một môi trường khí hậu và văn hóa, họ cũng rất dễ bị lây nhiễm. Bệnh điên amok hình như chỉ chờ có cơ hội để biểu lộ. Tuy nhiên, truyện *Amok hay là bệnh điên xứ Malaysia* không phải là câu chuyện minh họa trường hợp nói trên. Là tác phẩm nghệ thuật, nó còn có những chiều kích khác về tư tưởng và thẩm mỹ. Tuyển truyện này vào một chuyên đề khoa học, chúng tôi chỉ muốn cung cấp cho bạn đọc một chiều nhìn khác.

ĐỖ LAI THÚY

Tháng 3 năm 1912 ở cảng Naplơ, trong lúc bốc dỡ hàng của một chiếc tàu lớn xuyên Đại Tây Dương, đã xảy một tai nạn lạ lùng mà báo chí đưa tin rộng rãi, nhưng tô vẽ thêm thắt cũng nhiều. Mặc dù là hành khách của chiếc tàu Oxênia đó, bản thân tôi cũng không chứng kiến gì nhiều hơn các hành khách khác về sự kiện lạ lùng này, bởi vì sự việc xảy ra vào ban đêm, khi tàu ăn than và dỡ hàng hóa. Hơn nữa, để tránh sự ồn ào, tất cả chúng tôi đều lên bộ tiêu khiển trong các quán cà phê hay các rạp hát. Tuy nhiên, theo tôi nghĩ, một số giả thiết mà ngày ấy tôi không đưa ra công khai, chứa đựng sự giải thích chân thực câu chuyện cảm động này; và bây giờ, đã nhiều năm trôi qua, vì vậy hẳn là tôi được phép sử dụng một câu chuyện tâm tình mà tôi được nghe ngay trước khi xảy ra biến cố lạ lùng đó.

Khi ở hãng hàng hải Canquýtta, tôi muốn mua vé dành trước một chỗ trên tàu Oxênia để trở về châu Âu, người nhân viên nhún vai, tỏ ý rất tiếc; ông ta không dám chắc có thể giữ cho tôi một buồng, bởi vì vào thời gian đó, tức là sắp đến mùa

mưa, thường thường tàu đã chật ních từ khi rời Australia. Và ông ta phải chờ một điện tín từ Singapore cho biết rõ tình hình rồi mới trả lời tôi được.

Hôm sau, ông ta báo cho tôi một tin mừng là có thể dành cho tôi một chỗ, thực ra đấy chỉ là một căn buồng vào khoang giữa chẳng tiện lợi mấy, ở dưới boong tàu. Tôi nóng lòng muốn trở về nước nên không đắn đo lâu và nhận lấy căn buồng.

Người nhân viên nói quả không sai, tàu chở quá nặng và căn buồng thật là tồi tệ: đó là một cái hộp vuông chật hẹp nằm chẹt bên cạnh đầu máy và chỉ được hưởng một chút ánh sáng lờ mờ lọt qua khung cửa tròn bên hông tàu.

Không khí đặc sệt tù hãm, nồng nặc mùi dầu và mùi mốc; người ta không thể, dù chỉ trong một phút, thoát khỏi tiếng ù ù của chiếc quạt điện như một con dơi bằng thép phát điên phát cuồng quay tít ngay trên đầu. Bên dưới, máy tàu thở phì phò, rên rỉ như một người vác tải than thở hổn hển không ngừng lên xuống mãi một cầu thang. Và ở bên trên, liên tiếp có tiếng chân người dạo chơi đi đi lại lại trên boong. Bởi vậy, liền sau khi đã mang chiếc rương đặt vào cái thứ nhà mồ nồng nặc đó, có vách ghép bằng những thanh ngang màu xám, là tôi chạy trốn ngay lên boong. Vừa lên khỏi hầm sâu, tôi hít thở ngọn gió từ đất liền thổi tới trên các làn sóng.

Nhưng boong tàu cũng khó chịu và ồn ào không kém: đám người đi dạo chơi chen chúc, nhộn nhạo: bồn chồn nóng nảy vì bị giam hãm, bị đẩy vào tình trạng "nhàn cư", họ hết đi lên lại đi xuống, tán gẫu không ngớt. Tiếng cười đùa ríu rít của phụ nữ, cái cảnh người đi lại không dứt trên hành lang hẹp của boong tàu, ở đó hành khách đổ dồn đến trước những

chiếc ghế bành trong tiếng trò chuyện ầm ĩ, ai nói người ấy nghe - tất cả những điều đó không hiểu sao khiến tôi bứt dứt trong người.

Tôi vừa chu du qua một thế giới mới lạ và còn giữ lại trong tâm trí một loạt hình ảnh chen lấn lẫn nhau trong một nhịp điệu điên cuồng. Lúc này tôi muốn suy nghĩ lại tất cả những gì đã nhìn thấy, gạn lọc và sắp xếp lại cho có thứ tự, định hình cho cái thế giới huyên náo đã ồ ạt tràn vào mắt tôi; nhưng ở đây, trên cái đại lộ đông nghịt những người là người này, không sao có lấy một phút nghỉ ngơi và yên tĩnh. Nếu cầm sách đọc thì những dòng chữ sẽ nhòa đi bởi những bóng đen chuyển động hỗn độn mà đám người đang say chuyện, luôn luôn qua lại hắt xuống trang sách. Khó có thể tĩnh tâm được một chút trên cái hành lang đó của con tàu, một thứ đường phố không bóng rợp, tấp nập người qua lại.

Suốt ba ngày, tôi cố tìm một chút vắng vẻ và nhẫn nại nhìn ngắm đám người và biển cả. Nhưng biển lúc nào cũng vậy, xanh ngắt và hoang vắng, chỉ trừ lúc mặt trời lặn mặt nước đột nhiên ngời lên những màu sặc sỡ như ánh lửa pháo hoa; còn về con người thì tôi nhẵn mặt tất cả sau 3 lần 24 tiếng đồng hồ. Mỗi khuôn mặt đối với tôi đều trở nên quen thuộc đến chán ngấy; cả tiếng cười ré lên của phụ nữ cũng như cuộc tranh cãi ồn ào của hai viên sĩ quan Hà Lan ở kề bên đều không làm tôi chú ý. Tôi chỉ còn cách trốn biệt đi chỗ khác, nhưng phòng tôi thì nóng bức và ngột ngạt, còn trong phòng sách, mấy thiếu nữ người Anh không ngừng dạo dương cầm, những bài nhạc làm tội tai người khác, đệm cho những điệu vanxơ ngang phè. Cuối cùng, tôi cương quyết đảo lộn cách sắp xếp thời gian, về phòng ngay từ lúc xế chiều, sau khi đã

làm vài cốc bia cho chuếnh choáng để có thể ngủ được trong khi mọi người đi ăn và khiêu vũ.

Khi tôi thức giấc, tất cả đều tối om và ẩm ướt trong căn phòng chẳng khác gì chiếc quan tài nhỏ. Vì tôi đã tắt quạt, không khí đặc sệt và ẩm ướt làm thái dương tôi nóng bừng. Các giác quan đang còn như mơ ngủ; phải mất nhiều phút sau tôi mới nhận biết bấy giờ là lúc nào và tôi đang ở đâu. Chắc chắn là đã quá nửa đêm, bởi vì không còn nghe thấy tiếng nhạc lẫn tiếng chân người bước liên tục nữa. Chỉ có chiếc đầu máy, trái tim hụt hơi của con quái vật khổng lồ vẫn hổn hển không ngừng, đẩy thân tàu tiến lên đè lướt sóng, dấn mình vào khoảng xa xăm mờ mịt.

Tôi dò dẫm bước lên boong tàu. Ở đây vắng tanh. Và khi tôi ngước mắt nhìn cái trụ đang nhả khói của ống khói boong tàu và các cột buồm thẳng đứng như những bóng ma, một làn ánh sáng lộng lẫy đột nhiên tràn ngập mắt tôi. Bầu trời sáng lấp lánh. Quanh những vì sao nhấp nháy phóng xuyên những tia sáng trắng, vẫn là bóng đêm, nhưng dẫu sao bầu trời vẫn sáng chói. Có thể nói rằng một tấm màn nhung được căng ra chặn lấy luồng ánh sáng khủng khiếp, còn những vì sao chẳng qua chỉ là những vết nứt và những lỗ thủng của tấm màn nhung đã để cho ánh sáng chói không bút nào tả xiết ấy lọt qua. Chưa bao giờ tôi nhìn thấy một bầu trời như đêm hôm ấy, một màu xanh ánh thép nhưng cực kỳ rực rỡ, chói lọi, đầy tiếng xôn xao và tràn ngập ánh sáng, một thứ ánh sáng mờ ảo từ mặt trăng và các vì tinh tú rớt xuống, có thể nói là như được đốt lên từ một chiếc lò bí ẩn nào vậy. Tựa như một thứ sơn màu trắng, tất cả mọi đường nét của con tàu lấp lánh, lồ lộ dưới ánh trăng, trên nền nhung sẫm tối của mặt biển,

thừng chão, trục buồm, mọi dụng cụ trên tàu, mọi đường viền đều biến mất trong khung cảnh huy hoàng lung linh đó: ánh sáng đèn trên những cột buồm và cao hơn nữa, bầu đèn tròn như những ngôi sao nhợt nhạt của thế gian giữa những ngôi sao chói lọi của bầu trời.

Ngay trên đỉnh đầu tôi, chòm sao Thập tự phương Nam kỳ ảo bị đóng chặt vào cõi vô cùng bằng những chiếc đinh kim cương, chói lòa, và hình như nó di chuyển, tuy thực ra chỉ có con tàu cho ta ảo giác vận động, con tàu nhẹ nhàng đu đưa, ngực thở hổn hển như một nhà bơi lội khổng lồ mở đường đi tới, lướt lên lướt xuống theo đà những ngọn sóng tối thẫm. Tôi đứng nhìn lên không trung, cảm thấy như mình đang tắm, nước nóng từ trên cao chảy xuống người, có điều là ở đây ánh sáng chảy trên hai bàn tay, ánh sáng trắng và ấm, êm ái bao phủ lấy đầu và đôi vai như muốn thấm vào cơ thể tôi, bởi vì bỗng nhiên tôi như tỉnh cơn mê. Tôi hít thở, cảm thấy được giải thoát và hoàn toàn thanh thản. Với một khoái cảm mới mẻ, tôi thưởng thức trên môi, như nếm một thứ nước uống trong veo, cái không khí êm dịu, trong vắt, ngây ngất men say vì thấm đượm hơi thở của trái cây và hương thơm từ những đảo xa đưa lại. Lúc này, lần đầu tiên từ khi bước xuống tàu, một ước muốn thánh thiện xâm chiếm lấy tôi, ước muốn được mơ mộng - và một ham muốn khác, nhục dục hơn, khiến tôi khao khát như một người đàn bà, được thả mình theo cái thú đê mê đang gò ép tôi từ bốn phía. Tôi muốn nằm dài ra, tầm mắt hướng về những tượng hình sáng trắng kia, nhưng những chiếc ghế bành để ngồi nghỉ, những chiếc ghế tựa trên boong đã được cất đi hết cả, không có chỗ nào trên boong tàu vắng vẻ này để có thể thả hồn theo một mộng ước êm đềm.

Vì vậy, vừa đi vừa dò dẫm, tôi men dần đến mũi tàu, lóa mắt bởi thứ ánh sáng hình như từ những vật thể tỏa xuống, mỗi lúc một thêm rực rỡ để xâm nhập cơ thể tôi. Thứ ánh sáng đó của các vì tinh tú, trắng lạnh và chói lọi, đã làm cho tôi gần như đau đớn; nhưng tôi vẫn muốn ẩn mình vào chỗ nào trong bóng tối, nằm dài trên một chiếc chiếu, không còn cảm thấy bản thân mình, mà chỉ thấy bên trên thân thể mình những tia phản quang ấy từ các vật thể, giống như người ta ngắm nhìn phong cảnh từ một căn phòng chìm trong bóng tối. Sau cùng, vừa đi vừa vấp vào thừng chão, vượt qua các dây sắt chằng cột buồm, tôi tới được thành tàu, đứng ngắm mũi con tàu tiến lên trong bóng tối, và ngắm ánh trăng như nước vọt lên và sủi bọt từ hai bên mũi nhọn con tàu. Chiếc cày biển này không ngừng chồm lên rồi lại cắm sâu xuống lớp đất đang cuộn sóng, và trong cái trò chơi lấp lánh tia sáng này, tôi cảm thấy tất cả nỗi đau đớn của thiên nhiên bị chinh phục, tôi cảm thấy tất cả sự vui mừng của sức mạnh trần gian. Mải mê nhìn ngắm, tôi mất ý niệm về thời gian: tôi đứng tựa bao lơn tàu như thế đã một giờ hay chỉ mới trong vài phút? Con tàu lắc lư theo nhịp sóng, như chiếc nôi khổng lồ ru tôi và cuốn tôi vượt ra ngoài thời gian. Tôi chỉ còn nhận thấy một điều: sự mệt mỏi đến với tôi, cái mệt mỏi giống như niềm khoái lạc. Tôi muốn ngủ, muốn mơ màng, nhưng không muốn xa lánh cái hấp dẫn ma quái đó, không muốn xuống chiếc "quan tài" của tôi. Bất giác chân tôi đụng phải một cuộn thừng. Tôi ngồi xuống, mắt nhắm nghiền, mà không thấy tràn đầy bóng tối, bởi vì ánh sáng trắng bạc vẫn tỏa xuống mắt tôi, xuống người tôi. Tôi cảm thấy ở phía dưới nước róc rách dịu dàng, và phía trên tôi sự lướt trôi, của thế gian này, sự lướt trôi chan hòa ánh

sáng trắng bạc cùng với tiếng âm khó nhận thấy. Dần dà tiếng thầm thì đó len lỏi vào mạch máu làm tôi mất ý niệm về hiện hữu: không còn nhận ra hơi thở này của tôi hay đó là tiếng đập của trái tim con tàu: tôi bị cuốn đi và tan ra trong tiếng rì rào không ngừng của thế giới ban đêm.

*

* *

Một tiếng ho khan khe khẽ vang ngay bên cạnh làm tôi giật nẩy mình. Tôi hốt hoảng choàng khỏi giấc mơ khiến tôi gần như say. Lóa mắt bởi thứ ánh sáng trắng chiếu rọi trên cặp mi vẫn nhắm nghiền từ lâu, tôi phải chớp chớp để cố nhìn vào nơi đó: ngay trước mặt tôi trong bóng tối trên bao lơn tàu, lóng lánh như ánh phản chiếu của đôi tròng kính, tôi thấy một đốm lửa dày đặc và tròn xoe lóe ra từ chiếc tẩu thuốc. Trước đây khi ngồi chăm chú nhìn mũi con tàu đầy bọt phía dưới hay nhìn chòm sao Thập tự trên đầu, rõ ràng là tôi đã không nhận ra sự có mặt của người bên cạnh vẫn ngồi không nhúc nhích ở đây từ lâu. Trong lúc đầu óc còn mơ màng, bất giác tôi nói với anh ta:

- Xin lỗi.

- Không hề gì! - Tiếng đáp thốt lên trong bóng đêm.

Tôi không biết diễn tả cái tình trạng của chúng tôi ở cạnh nhau trong bóng tối, như chạm vào nhau mà không trông thấy nhau, nó vừa lạ vừa ghê rợn đến thế nào. Tự dưng tôi có cảm giác là người đàn ông đó đang nhìn tôi chằm chằm, nhưng cái ánh sáng ở trên đầu chúng tôi, làn ánh sáng rập rờn trắng chói lọi ấy nó mạnh đến nỗi chúng tôi nhìn nhau chỉ thấy người

bên cạnh mình không khác gì một bóng đen lờ mờ trong đêm tối. Dường như tôi chỉ nghe thấy tiếng thở của anh ta và tiếng rít tẩu thuốc sè sè. Sự im lặng nặng nề không sao chịu đựng nổi khiến tôi đã định bỏ đi, nhưng tôi thấy làm như vậy đột ngột quá, sỗ sàng quá. Trong lúc lúng túng tôi rút một điếu thuốc lá. Diêm xòe lên và trong giây lát, ánh lửa lung linh rọi sáng khoảng không gian chật hẹp. Ngay lúc ấy tôi nhận ra, sau tròng kính, một khuôn mặt mà tôi chưa hề trông thấy trên tàu, cả trong bữa ăn, cả trong những lúc dạo chơi. Có thể ngọn lửa bất chợt làm lóa mắt, cũng có thể chỉ là một ảo giác, tôi cảm thấy khuôn mặt đó cực kỳ hoảng loạn, sầu thảm và như mặt một con quỷ dị hình. Nhưng trước khi tôi kịp nhận rõ chi tiết, bóng đêm lại nuốt chửng tất cả những đường nét mà ánh sáng đã soi tỏ trong một thoáng và tôi chỉ còn trông thấy một dáng hình rũ xuống trong đêm, chốc chốc đốm lửa đỏ của tẩu thuốc lại lóe lên trong khoảng không. Chúng tôi ngồi đó, im lặng, cái im lặng nặng nề và bức bối như không khí vùng nhiệt đới vậy.

Cuối cùng, không chịu nổi nữa, tôi đứng dậy và lễ phép nói:

- Chúc anh ngủ ngon.

- Chúc anh ngủ ngon! - Từ trong bóng tối có tiếng trả lời, giọng cứng rắn, khàn khàn, rè như bị han gỉ.

Tôi bước đi một cách nặng nhọc, chốc chốc lại vấp vào những dụng cụ trên tàu và những tấm ván dày. Nhưng sau lưng tôi có tiếng bước chân nặng nề, nhanh nhưng ngập ngừng. Chính là người đàn ông đó. Bất giác tôi đứng lại. Người ấy không đến sát hẳn tôi, và trong bóng tối, tôi cảm

thấy bước đi của anh ta như có một nỗi khắc khoải, đau buồn gì không rõ.

- Xin thứ lỗi cho tôi - Anh ta nói giọng dồn dập - Nếu tôi cầu xin ngài một điều tôi... tôi... - Anh ta ấp úng và đành ngừng lời vì quá bối rối - Tôi, tôi có những lý do... riêng, hoàn toàn riêng tư, để lánh ra đây... Một cái tang... Tôi lẩn tránh sự giao tiếp trên tàu..., tôi không nói để ngài, không, không, tôi chỉ muốn cầu xin ngài... ngài. Tôi sẽ rất hàm ơn ngài nếu ngài không nói với ai trên tàu là ngài đã trông thấy tôi ở đây. Là vì... có những lý do riêng nó bắt buộc tôi lúc này... lúc này... sẽ rất rầy rà cho tôi nếu ngài nói rằng có một người ở đây, ban đêm, rằng tôi...

Anh ta lại ngẹn lời. Tôi vội vàng cam đoan rằng tôi sẽ làm đúng như điều anh mong muốn, để anh ta hết bối rối. Chúng tôi bắt tay nhau. Rồi tôi trở lại căn phòng, lăn ra ngủ, một giấc ngủ nặng nề, thắc thỏm lạ kỳ và đầy rẫy những ảo ảnh hỗn độn.

*

* *

Tôi giữ lời hứa, không hé môi với ai trên tàu về cuộc gặp gỡ kỳ lạ đó, mặc dầu rất muốn nói ra, bởi vì trong một chuyến đi biển, điều nhỏ nhặt nhất cũng trở thành một biến cố: một cánh buồm ở chân trời, một chuyện trăng hoa vừa bị phát hiện, một câu bông đùa. Đồng thời tính tò mò làm tôi thắc thỏm: vì muốn biết rõ hơn về con người hơi khác thường đó, tôi lục lọi danh sách hành khách để tìm cho ra một cái tên có thể gán cho người đó; tôi điểm mặt hành khách làm như họ có thể có quan hệ gì với anh ta, suốt ngày tôi bồn chồn sốt ruột,

mong chóng đến tối để xem có gặp lại anh ta nữa không. Những bí ẩn tâm lý có một uy quyền đáng lo ngại đối với tôi: cả người tôi cồn cào nôn nóng muốn khám phá ra mối liên hệ giữa các sự vật, và chỉ riêng sự có mặt của con người kỳ dị cũng làm nổi dậy trong tôi một thứ say mê tìm hiểu, không kém mãnh liệt so với đam mê nhục dục nơi người đàn bà. Ban ngày sao mà dài thế, nó tan biến ra giữa các ngón tay tôi, chẳng để lại chút gì ngoài sự trống rỗng. Tôi đi nằm sớm: biết rằng mình sẽ thức giấc vào nửa đêm, và cái chuyện lạ lùng đó sẽ lôi tôi khỏi giấc ngủ.

Quả nhiên tôi tỉnh giấc đúng vào giờ hôm trước. Trên mặt chiếc đồng hồ dạ quang, hai chiếc kim chập lên nhau chỉ còn là một gạch sáng. Tôi vội vã bước ra khỏi căn buồng ngột ngạt để đến với một đêm tối còn ngột ngạt hơn.

Những ngôi sao lấp lánh như đêm hôm trước và tỏa ánh sáng bàng bạc trên con tàu lắc lư. Rất cao trên bầu trời, chòm sao Thập tự phương Nam sáng chói. Tất cả đều như đêm hôm qua, bởi vì ở miền nhiệt đới, ngày và đêm đối nghịch nhau rõ rệt hơn ở miền chúng ta; duy có cảm giác đu đưa, bồng bềnh và mơ màng như đêm trước là không còn trong tôi nữa. Có cái gì lôi cuốn, làm cho tôi bối rối và tôi biết mình bị cuốn hút tới đâu; tới chỗ kia, chỗ chằng chịt một đám dây nhợ đen thui ở mạn tàu, để xem con người bí ẩn đó có ngồi bất động ở đó nữa hay không. Phía trên vang lên tiếng chuông của con tàu; lúc đó tôi để mặc cho mình bị lôi cuốn đi. Bước từng bước một, bị giằng xé giữa sự chống cưỡng và lòng ham muốn, chân tôi cứ bước hoài. Chưa tới mũi tàu, bỗng nhiên tôi thấy xuất hiện cái gì như một con mắt đỏ lừ. Đó là chiếc tẩu thuốc. Vậy là anh ta đã ở đó rồi.

Bất giác tôi rùng mình hoảng sợ và dừng lại. Thiếu chút nữa tôi đã bỏ đi. Nhưng kìa, trong bóng tối, có cái gì động đậy đứng lên, bước hai bước, và đột nhiên, tôi nghe tiếng anh ta ngay trước mặt tôi, vừa lễ độ vừa buồn nản:

- Xin lỗi - Anh ta nói - Hình như ngài muốn đến chỗ hôm trước ngài đã đến và tôi có cảm tưởng rằng vừa nhận ra tôi, ngài định lảng tránh... xin ngài cứ yên tâm ngồi đây, tôi sẽ đi nơi khác.

Tôi khẩn thiết nài anh ta ở lại; tôi đứng ở phía sau là chỉ để khỏi làm phiền anh ta.

- Ngài không hề làm phiền tôi - Anh ta nói, giọng pha chút đắng cay - Ngược lại, tôi sung sướng vì ít ra cũng được một lần thoát khỏi nỗi cô đơn. Từ mười ngày nay tôi chưa nói một câu nào, thực tình, từ nhiều năm nay... và nếu cứ giữ mãi tất cả trong lòng thì thật là đau khổ, có lẽ chính điều đó nó làm tôi nghẹt thở... Tôi không thể ở lại trong buồng, chiếc... quan tài đó... Tôi không chịu nổi nữa và cũng không thể chịu đựng được đám đông, vì họ cười suốt ngày... Cái đó bây giờ, tôi không chịu nổi nữa. Ở tận trong buồng mà còn nghe thấy tiếng họ và tôi phải bịt tai lại. Rõ ràng họ không biết... Không, họ không biết... Vả lại, điều đó có nghĩa lý gì đối với những người ngoài cuộc...

Anh ta dừng lại lần nữa và bỗng nhiên vội vã nói thêm:

- Nhưng tôi không muốn quấy rầy ngài... Xin ngài tha lỗi về câu chuyện phiếm của tôi.

Anh ta nghiêng mình và định bỏ đi. Nhưng tôi năn nỉ giữ anh ta lại.

- Ông không hề quấy rầy tôi. Tôi cũng vậy, tôi rất sướng được nói chuyện với ông ở đây, trong khung cảnh yên tĩnh... Ông hút với tôi điếu thuốc?

Tôi châm lửa cho anh ta. Khuôn mặt anh ta lại hiện rõ trong bóng tối, lung linh trên cái nền đen của mạn tàu, nhưng lúc này anh ta quay hẳn về phía tôi: sau cặp kính, mắt anh ta háo hức dò xét khuôn mặt tôi, cặp mắt như bị kích động trong cơn mê sảng. Tôi rùng mình. Tôi biết rằng con người này muốn nói, anh ta cần được nói ra. Và thấy mình cần lặng im để giúp anh ta nói.

Còn một chiếc ghế tựa thứ hai trên boong: anh ta mời tôi ngồi. Chúng tôi ngồi xuống. Điếu thuốc của chúng tôi lấp lóe. Cứ nhìn cái chấm sáng ở điếu thuốc của anh ta nhảy nhót cuồng loạn trong bóng tối, tôi biết là tay anh ta run. Nhưng tôi im lặng và anh ta cũng lặng im. Rồi bỗng nhiên anh ta hạ giọng bảo tôi:

- Ngài mệt lắm phải không?

- Không, tôi không mệt tý nào!

Giọng nói trong bóng tối ngập ngừng:

Tôi cầu xin ngài một điều. Nghĩa là tôi muốn kể cho ngài nghe... Tôi biết, về phần tôi... tôi biết, về phần tôi... Thật là vô lý khi ngỏ lời như vậy với một người mới thoạt gặp... Nhưng mà tôi... tôi đang ở trong một trạng thái tâm thần khủng khiếp... đến mức mà nhất thiết tôi phải nói với một người nào đó, nếu không tôi chết mất... Ngài sẽ hiểu tôi khi, vâng, khi tôi đã kể cho ngài nghe... Tôi biết rằng ngài sẽ không thể giúp đỡ tôi được, nhưng sự câm lặng này, làm cho tôi

phát ốm... và người ốm thì bao giờ cũng lố bịch trước con mắt mọi người...

Tôi ngắt lời anh ta và xin anh đừng tự giày vò mình. Nếu anh ta rất muốn kể cho tôi nghe... Tất nhiên tôi không thể hứa với anh ta điều gì, nhưng ít ra tôi cũng có bổn phận bày tỏ thiện chí ít nhiều. Khi ta thấy một người nào lâm vào cảnh khốn quẫn, tất nhiên là ta phải giúp đỡ...

- Bổn phận... bày tỏ ít nhiều thiện chí... nghĩa là bổn phận phải có... Vậy thì ngài cũng thế, ngài cũng nghĩ rằng người ta có một bổn phận nào đó, có bổn phận, có thiện chí giúp người khác mà.

Ba lần anh ta nhắc lại câu đó. Cái lối nhắc lại một cách mập mờ và ngớ ngẩn như vậy làm tôi sởn gai ốc. Người này điên chăng hay là say rượu?

Nhưng, như thể điều ức đoán đó đã buột ra khỏi miệng tôi và anh đã nghe thấy, anh ta bỗng nói bằng một giọng khác hẳn:

- Ngài cho rằng có thể là tôi say hoặc tôi điên chăng? Không, không phải thế. Tôi chưa đến nỗi thế... Có điều những lời ngài nói làm tôi xúc động lạ lùng... Rất lạ lùng, bởi vì chính điều đó đang giày vò tôi; tôi muốn biết rằng người ta có nghĩa vụ gì không?... Cái nghĩa vụ... - Anh ta ấp úng, rồi ngừng bặt.

Và lại nói tiếp:

- Ngài nên biết rằng tôi là thầy thuốc. Và đối với người thầy thuốc thường có những trường hợp như vậy, những trường hợp đến kinh khủng... Phải nói là những trường hợp cấp bách mà ta không hiểu ta có nghĩa vụ hay không... Thực ra

không phải chỉ là một nghĩa vụ duy nhất - nghĩa vụ đối với người khác - nhưng còn có nghĩa vụ đối với bản thân mình, nghĩa vụ đối với Nhà nước và một nghĩa vụ khác đối với khoa học... Phải sẵn sàng giúp đỡ người khác, nhất định là như vậy, đấy chính là nghĩa vụ của người thầy thuốc. Nhưng câu châm ngôn đó mãi mãi vẫn là lý thuyết... Quả vậy, ta phải sẵn lòng cứu giúp đến mức độ nào? Ngài là người ngoài cuộc, và đối với ngài, tôi là người xa lạ, và tôi xin ngài đừng nói với ai là đã gặp tôi: được ngài im lặng; ngài đã làm tròn nghĩa vụ đó... Tôi cầu xin ngài nói chuyện với tôi, bởi lẽ tôi đang muốn chết vì phải nín lặng... Ngài sẵn lòng nghe tôi... Được, đó là việc dễ làm. Nhưng nếu tôi cầu xin ngài túm lấy tôi và ném tôi xuống biển... Đến đây, chắc chắn là nhã ý cũng như sự sẵn lòng giúp đỡ sẽ dừng lại. Chắn là phải có một giới hạn nào đó... giới hạn ấy nằm ở chỗ có liên quan đến sự sống còn của bản thân ngài, đến trách nhiệm của ngài bị thử thách... Dứt khoát là phải có cái giới hạn này... Nhất định nghĩa vụ cũng phải có giới hạn. Hay có lẽ, đối với người thầy thuốc, nghĩa vụ không dừng lại ở chỗ nào cả? Lẽ nào thầy thuốc phải là cứu tinh, là ân nhân của cả thiên hạ, duy nhất chỉ vì người đó có mảnh bằng với mấy chữ La tinh? Phải chăng thực sự người thầy thuốc có bổn phận hy sinh đời mình và lo sợ thất thần khi có người đàn bà... Ờ, khi một người đến nài xin anh ta tỏ ra cao thượng, sẵn lòng cứu giúp và có lòng từ thiện? Phải, nghĩa vụ sẽ phải dừng lại ở một chỗ nào đó... khi người ta không còn khả năng hoàn thành nghĩa vụ nữa, đúng là ở chỗ...

Anh ta lại ngừng bặt và đột nhiên đứng dậy.

- Xin lỗi... hiện giờ tôi đang bị kích động... nhưng không phải là tôi say... tôi chưa say...Đấy là điều giờ đây thường xảy

đến với tôi trong cảnh cô đơn quái đản này, tôi xin thẳng thắn thú thật với ngài như vậy. Ngài thử nghĩ xem, đã bảy năm nay, tôi hầu như chỉ sống giữa những người bản xứ và súc vật... lâu rồi người ta quên mất cách nói năng ung dung đĩnh đạc. Và đến khi bắt đầu thổ lộ tâm tình thì lập tức lại nói lia lịa... Nhưng xin ngài hãy khoan... vâng, bây giờ tôi biết rồi... tôi muốn hỏi ngài, tôi muốn trình bày với ngài một trường hợp trong đó có cần phải biết người ta có nghĩa vụ giúp đỡ hay không... giúp đỡ với tấm lòng chân thành của một thiên thần, người ta... Tuy nhiên, tôi sợ câu chuyện kéo dài... Quả thực là ngài không mệt chứ?

- Không, không mệt chút nào.

- Tôi... tôi cảm ơn ngài. Ngài uống cái này một chút?

Anh sờ soạng trong bóng tối phía sau. Tôi nghe thấy tiếng cốc thủy tinh, tiếng chai va chạm, hai, ba nhiều cái chai để ngay cạnh. Anh ta mời một cốc Uýt ky, tôi chỉ nhấp một tý chút trong khi anh ta cầm cốc nốc liền một hơi. Trong giây lát, giữa chúng tôi yên lặng. Tiếng chuông vang lên: đã 12 giờ rưỡi khuya.

*

* *

- Bây giờ, tôi muốn kể ngài nghe câu chuyện dưới đây. Giả dụ rằng có một người thầy thuốc ở một... tỉnh nhỏ... hoặc hơn nữa ở nông thôn... một thầy thuốc, anh ta... một thầy thuốc, anh ta...

Anh ta lại ngừng lời. Rồi đột nhiên xích ghế lại gần tôi:

- Không, không phải như vậy. Tôi phải kể hết với ngài, từ đầu chí cuối, nếu không, ngài không thể hiểu nổi... Một câu chuyện như vậy, một câu chuyện tương tự, không thể trình bày coi như ví dụ, như một lý thuyết... Tôi phải kể với ngài câu chuyện về chính bản thân tôi. Ở đây không có gì đáng hổ thẹn, không có gì phải giấu giếm. Trước mặt tôi người ta cũng đã từng cởi truồng phơi bày với tôi chấy rận, nước tiểu và phân của họ kia mà... Đã cầu xin người ta cứu giúp thì không nên quanh co, phải nói hết. Vậy thì tôi sắp kể với ngài không phải là trường hợp của một thầy thuốc tưởng tượng. Tôi tự phơi trần thân thể tôi ra và tôi nói: Tôi... Tôi... đã quên không còn biết hổ thẹn là gì trong cuộc sống cô đơn ghê rợn ấy, trong cái xứ chết tiệt, nó gặm nhấm tâm hồn ta, nó hút tủy sống của ta...

Hẳn tôi đã có một cử chỉ gì đó bởi vì anh ta ngừng lời.

- À, ngài phản đối... tôi hiểu điều đó. Ngài mang trong lòng tình cảm nhiệt thành với đất nước Ấn Độ, đối với những đền thờ và những cây cọ - tất cả những gì là lãng mạn của một cuộc du lịch hai tháng trời - phải, nó có sức cám dỗ ghê gớm lắm, những miền nhiệt đới ấy, khi ta nhìn nó từ đường xe lửa, từ ô tô hay từ xe tay; và tôi, khi lần đầu tiên cách đây bảy năm tới xứ này, cảm tưởng của tôi cũng như thế. Khi ấy còn thiếu điều gì tôi không mơ ước? Tôi muốn học ngoại ngữ, muốn đọc sách kinh trong nguyên bản; muốn nghiên cứu tâm hồn người dân bản xứ - vâng, trong tiếng lóng Âu châu người ta gọi như vậy - nói vắn tắt là muốn trở thành một sứ giả truyền bá lòng nhân đạo và truyền bá văn minh, tất cả những người đến với nguyện vọng đó đều mơ mộng như vậy cả. Nhưng, trong cái lồng ấp nghẹt thở ấy mà du

khách không nhìn thấy, người ta bị mất sức rất nhanh: bệnh sốt rét - dù có nuốt bao nhiêu ký ninh cũng vẫn cứ mắc bệnh như thường, bệnh sốt rét phá hủy thân thể người ta: người ta trở nên uể oải và lười biếng, người ta trở thành một con gà mái bị nhúng vào nước, một loài nhuyễn thể thực sự. Người Âu châu còn có thể nói không còn là mình nữa; một khi từ những thành phố lớn, họ đi đến một trong những chốn đáng nguyền rủa mất hút giữa đầm lầy ấy; sớm hay muộn người nào cũng phải chịu một đòn chí mạng: người thì nghiện rượu, kẻ nghiện thuốc phiện, lại có kẻ chỉ nghĩ đến đánh đập người khác và trở thành hung bạo, tóm lại, người nào cũng nhiễm cái bệnh điên của mình. Người ta nhớ châu Âu, người ta mơ đến một ngày nào đó lại được đi ngoài đường phố, ngồi trong một căn phòng sáng sủa bằng đá, giữa những người da trắng. Suốt nhiều năm trời, người ta ước mơ điều đó, và rồi đến lúc được nghỉ phép thì người ta đã trở nên quá lười biếng đến không còn buồn đi nữa. Họ biết rằng ở châu Âu họ đã bị lãng quên, không còn ai biết tới họ và họ chỉ như con sò trong biển cả, một con sò mà mỗi người đều xéo dưới chân! Chính vì vậy mà người ta ở lại, người ta trở nên đần độn và hư hỏng trong vùng rừng rú nóng bức và ẩm thấp đó. Thật đáng nguyền rủa cái ngày mà tôi tự bán mình cho nơi khỉ ho cò gáy đáng kinh tởm này...

Vả lại, cũng không phải là tôi hoàn toàn tự nguyện. Tôi đã theo học ở Đức, đã trở thành bác sĩ y khoa, một thầy thuốc lành nghề nữa là đằng khác và được giữ một chức vụ khá trong một bệnh viện ở Lai-xích; và thời kỳ đó, trong một tờ báo y học (*Medizinische Balciter*) mà tôi không còn nhớ là số nào nữa, người ta đã bàn tán nhiều xung quanh một loại thuốc tiêm mới mà tôi là người đầu tiên đem dùng.

Rồi xảy đến một câu chuyện đàn bà: một cô gái mà tôi quen ở bệnh viện đã làm cho người tình của cô ta phát điên đến nỗi anh ta bắn cho cô một phát súng lục, và chẳng bao lâu, tôi cũng phát điên như anh ta luôn. Cô ta tỏ vẻ kiêu kỳ và lạnh lùng đến nỗi làm tôi nổi khùng: tôi vốn bị hành hạ bởi những người phụ nữ kiêu kỳ và táo tợn, nhưng cô này đầy đọa tôi, bắt tôi phải cúi mình quá thấp. Tôi làm theo tất cả những ý muốn của cô ta... tôi...

Mà này! Tại sao tôi không thú thực nhỉ, khi việc đó xảy ra cách đây đã tám năm rồi? Vì cô ta, tôi đã tiêu thụt tiền quỹ của bệnh viện, và khi sự việc vỡ lở, giông bão mới nổi lên. Một ông chú tôi đã đền bù đủ số thâm hụt nhưng sự nghiệp của tôi thế là đi đời, thầy thuốc cho xứ thuộc địa và họ cho ứng tiền trước.

Tôi nghĩ ngay đây hẳn là một công việc chẳng béo bở gì nên người ta... người ta mới ứng tiền trước như vậy. Tôi biết rằng trong những đồn điền nơi bệnh sốt rét tác oai tác quái, số cây thập ác trên mộ tăng nhanh hơn ở đất nước chúng tôi gấp ba lần. Nhưng khi người ta còn trẻ, người ta cho rằng bệnh sốt rét và sự chết chóc bao giờ cũng chỉ giáng lên đầu kẻ khác. Tóm lại, tôi không hề lựa chọn, tôi đi Rôttécđam và ký hợp đồng mười năm, tôi lĩnh một xấp bạc dầy và gửi cho chú tôi một nửa, còn nửa kia làm mồi cho một trong những cô gái gặp trong xóm cảng và cô ta đã bòn tôi bằng hết, chỉ là vì cô ta giống con mèo cái trời đánh trước kia. Sau đó, quay lưng lại với châu Âu, và tôi không mảy may buồn rầu khi tàu rời khỏi cảng.

Tôi ngồi trên boong tàu, đúng như ngài lúc này đây, như mọi người khác, rồi một hôm, tôi chợt thấy chòm sao Thập tự

phương Nam và những cây cọ. Lòng tôi hớn hở. Chà, những khu rừng, nỗi cô đơn, sự trầm mặc khiến lòng tôi tràn đầy mộng ước!

Ồ! Gì chứ, sự cô đơn thì tôi sẽ không thiếu... Người ta không cử tôi đi Batavia hay Sôerabaya, một thành phố đông người, có những câu lạc bộ, trò chơi gôn, sách vở, báo chí - nhưng tên gọi nào có quan trọng gì - người ta điều tôi đến một trạm hẻo lánh phải đi mất hai ngày trời mới tới thành phố gần nhất. Vài viên công chức buồn tẻ và gầy đét, hai kẻ "dở ông dở thằng", đây là tất cả cái xã hội của tôi, ngoài ra, xung quanh tôi chỉ là rừng rú, đồn điền, đồng hoang, bụi rậm và đầm lầy.

Thoạt đầu, còn chịu đựng được. Tôi lao vào nghiên cứu đủ thứ. Một hôm, ông phó sứ, trong khi kinh lý, bị gãy chân vì ô tô đổ, một mình tôi làm phẫu thuật, việc này làm người ta nói đến khá nhiều. Tôi sưu tập các thứ thuốc độc và vũ khí của người bản xứ, làm hàng trăm việc vặt để giữ vững tinh thần.

Nhưng cũng chỉ duy trì được tinh thần chừng nào nghị lực tôi mang từ châu Âu tới vẫn còn; sau đó tôi cần cỗi đi. Mấy người Âu hiếm hoi mà tôi gặp chỉ làm cho tôi buồn chán: tôi cắt đứt mọi quan hệ với họ và bắt đầu uống rượu, đắm mình trong những mộng tưởng cô đơn.

Tôi chỉ còn phải kiên gan chờ đợi hai năm nữa: sau đó, tôi sẽ được tự do và sẽ có một khoản tiền trợ cấp để có thể trở về châu Âu để làm lại cuộc đời. Nói thật ra, tôi chỉ còn có việc chờ đợi, ung dung nằm chờ, và tôi sẽ còn cứ chờ đợi như vậy nếu bà ta... nếu điều đó không xảy đến.

Tiếng nói trong bóng tối ngừng bặt, chiếc tẩu không cháy nữa. Xung quanh yên ắng đến nỗi đột nhiên tôi lại nghe thấy

tiếng nước réo ngầu bọt đập vào bên mạn tàu, và cả tiếng con tim máy tàu đập nghe trầm trầm và xa xa. Tôi rất muốn châm một điếu thuốc nhưng lại sợ cái ánh sáng chói của que diêm và ánh phản chiếu của nó trên khuôn mặt con người không quen này.

Anh ta im bặt, vẫn im bặt. Tôi không biết anh đã kể hết chưa, anh đang mơ màng hay là đã ngủ, anh hoàn toàn im bặt.

Lúc đó chuông tàu vang lên một tiếng khô khan và mạnh mẽ: Đã một giờ sáng. Anh ta đứng lên đột ngột, tôi lại nghe thấy tiếng cốc va chạm. Rõ ràng là tay anh sờ soạng tìm chai Uýt ky. Tôi nghe tiếng lọc ọc rồi bỗng nhiên anh ta lại cất tiếng nói nhưng lúc này nghe căng thẳng hơn, tha thiết hơn:

- Vậy thì... Xin ngài đợi một chút... Vâng, tôi nhớ ra rồi... tôi ở đấy, trong cái hang chết tiệt của tôi, tôi ở đấy như một con nhện trong tấm lưới, bất động, đã hàng mấy tháng trời. Lúc đó, đúng là ngay sau mùa mưa: suốt tuần lễ này đến tuần lễ khác nước mưa quất đập trên mái nhà. Không có một người khách, không một người Âu nào. Hàng ngày tôi ngồi lì ở nhà với những người đàn bà da vàng và chai rượu Uýt ky hảo hạng. Lúc ấy tôi hoàn toàn bạc nhược; tôi nhớ châu Âu, nhớ da diết, khi đọc một cuốn truyện nói về những phố xá sáng sủa và những phụ nữ da trắng, ngón tay tôi bắt đầu run lên. Tôi không thể tả lại thực đúng cái tâm trạng của tôi lúc ấy với ngài, đó là một thứ bệnh vùng nhiệt đới, nỗi nhớ điên cuồng nhưng lại làm ta suy nhược đôi khi xâm chiếm ta. Thế là một hôm tôi cúi xuống một tập bản đồ, tôi nhớ rõ là như vậy và mơ tới những cuộc du lịch. Đột nhiên có tiếng gõ cửa, anh bồi của tôi ở bên ngoài cùng với một trong những người đàn bà,

cả hai đều trố mắt ra vì ngạc nhiên. Họ khua chân múa tay: có một bà, một quý bà, một người phụ nữ da trắng.

Tôi đứng phắt dậy. Tôi không nghe thấy tiếng xe ngựa, cũng không nghe thấy tiếng ô tô. Một phụ nữ da trắng đến đây, giữa nơi hoang vu này?

Tôi đã toan bước xuống cầu thang, nhưng vội quay trở lại. Tôi thoáng nhìn vào gương và vội vàng sửa sang lại quần áo đôi chút. Tôi bồn chồn, lo ngại như bị dằn vặt bởi một linh tính chẳng lành, vì tôi không quen ai trên đời này có thể đến với tôi vì tình bạn. Cuối cùng, tôi xuống nhà.

Trong phòng ngoài, người đàn bà đang chờ; bà ta hấp tấp tiến đến trước mặt tôi. Một tấm khăn choàng của người đi ô tô che kín mặt. Tôi định chào nhưng bà ta đã mau miệng cướp lời:

- Chào bác sĩ - Bà ta nói bằng thứ tiếng Anh lưu loát (hơi quá lưu loát là đằng khác và như đã nhẩm thuộc từ trước) - Xin thứ lỗi nếu tôi đến có hơi đường đột. Chúng tôi ở ngoài trạm, xe hơi của chúng tôi dừng lại đây - Tại sao bà ta lại không đi ô tô đến tận đây, ý nghĩ đó thoáng qua trong mắt tôi như một tia chớp - Tôi chợt nhớ rằng ông ở đây. Tôi đã nghe nói nhiều về ông. Ông quả là đã làm một phép lạ giúp ông phó sứ, chân ông ấy đã hoàn toàn trở lại bình thường và ông ta đã chơi gôn được như trước. Ồ vâng, bọn chúng tôi vẫn còn nhắc đến chuyện đó, và tất cả chúng tôi đều sẵn lòng hê đi ông y sĩ ngoại khoa hay càu nhàu của chúng tôi và luôn cả hai người nữa, nếu như ông đến với chúng tôi. À này, tại sao người ta không thấy ông đến đấy bao giờ? Ông sống thật như một đạo sĩ Yoga.

Và bà ta tiếp tục nói chuyện như vậy, mỗi lúc một nhanh, không để tôi chen vào câu nào. Cái lối nói ồn ào, dông dài ấy bộc lộ một cái gì nôn nóng và lo lắng khiến bản thân tôi cũng cảm thấy hơi bối rối. Tôi tự hỏi, tại sao bà ta nói nhiều thế? Tại sao bà ta không giới thiệu? Tại sao bà ta không bỏ tấm voan che mặt ra? Bà ta lên cơn sốt chăng? Bà ta có ốm không? Bà ta có điên hay không? Mỗi lúc tôi càng sốt ruột vì tự thấy mình lố bịch khi đứng như thế trước mặt bà ta, bị chìm ngập trong những lời thao thao bất tuyệt. Cuối cùng, bà ta ngừng lại một tý và tôi mời được bà ta lên lầu. Bà ta ra hiệu cho người bồi ở lại và đi trước tôi lên cầu thang.

- Ở đây thanh nhã quá - bà ta vừa nói vừa đưa mắt nhìn căn phòng của tôi. - Ồ, những cuốn sách đẹp quá! Tôi muốn đọc hết tất cả. - Bà ta tiến về phía giá sách và nhìn lướt tên các cuốn sách. Từ lúc bước chân đến đây, lần đầu tiên bà ta yên tiếng được một phút.

- Tôi có thể mời bà một chút trà được không? - Tôi hỏi.

- Không, cảm ơn bác sĩ - Bà ta nói, không quay lại, cứ tiếp tục xem tên các cuốn sách. - Chúng tôi phải đi ngay, tôi không có nhiều thời giờ... Chúng tôi chỉ làm một cuộc du ngoạn rất ngắn. À, ông có cả Flôbe. Tôi thích đọc nhà văn này lắm! Thật đáng khâm phục... khâm phục hết chỗ nói. Cuốn *Giáo dục tình cảm*[1]... Tôi thấy rằng ông còn đọc cả tiếng Pháp nữa, kiến thức của ông rộng thật. Ở nhà trường, người Đức được học mọi thứ. Biết nhiều ngoại ngữ như thế thật tuyệt vời! Ông phó sứ chỉ phục có ông thôi: với ai, ông ấy cũng nói rằng ông là người độc nhất cầm dao mổ mà ông ấy dám phó thác tính mạng của mình. Ông bác sĩ của khỉ chỗ chúng tôi đằng kia thì chỉ giỏi

1 Tác phẩm của Flôbe - N.D.

đánh bài tây. Nhưng này, bác sĩ ạ - và ngay cả khi nói câu này bà ta cũng vẫn không quay về phía tôi - hôm nay tôi nảy ra ý nghĩ muốn nhờ ông khám, mà cũng vì nhân đúng lúc đi qua trước cửa nhà ông, tôi nghĩ là... Nhưng có lẽ lúc này ông đang bận nhiều việc, có lẽ khi khác tôi quay trở lại thì hơn.

Vậy là cô mình đã lật con bài của cô mình ra rồi đó - lập tức tôi nghĩ bụng như vậy, nhưng tôi không tỏ ý gì hết, chỉ nói chỉ nói với bà ta là lúc nào tôi cũng lấy làm hân hạnh được phục vụ, ngay bây giờ hoặc là lúc nào bà ta cần đến.

- Không có gì nghiêm trọng cả đâu. - Bà ta vừa nói vừa quay nửa người lại, vừa lật vài trang cuốn sách lấy trên ngăn xuống. - Không có gì nghiêm trọng... chuyện vặt vãnh thôi mà... những cái vặt vãnh của đàn bà... những cơn chóng mặt mệt mỏi... Sáng nay, khi xe chúng tôi quành một đường vòng, bỗng nhiên tôi gục xuống và ngất đi... Người bồi đã phải đỡ tôi trong xe và đi tìm nước... Có lẽ tại tài xế lái quá nhanh... Ông có nghĩ như vậy không, thưa bác sĩ?

- Tôi chưa thể kết luận ngay được. Bà có hay bị mệt mỏi như vậy bao giờ không?

- Không... à có, thời gian gần đây thôi... vâng, rất gần đây thôi... đúng như vậy... nhiều lúc thấy mệt mỏi và buồn nôn.

Bà ta lại đứng sững trước tủ sách, đặt một cuốn sách vào chỗ cũ, lấy một cuốn sách khác và bắt đầu lật các trang sách. Thật lạ kỳ. Vì sao bà ta cứ lật đi lật lại các trang sách... với vẻ bồn chồn nóng nảy như vậy? Vì sao bà ta không ngước mắt lên dưới tấm khăn choàng che mặt? Tôi cố tình không nói gì. Tôi thích thú bắt bà ta phải chờ đợi. Cuối cùng, bà ta lại bắt đầu nói, vẫn cái lối nói vừa uể oải vừa huyên thuyên của bà ta.

- Có phải không, thưa bác sĩ, không có gì nghiêm trọng chứ? Không dính dáng gì đến thứ bệnh nhiệt đới... không có gì nguy hiểm cả...

- Trước hết tôi cần xem bà có bị sốt hay không đã. Tôi có thể xem mạch cho bà chứ?

Tôi tiến về phía bà ta, nhưng bà ta nhẹ nhàng lánh ra.

- Không, không, tôi không bị sốt... chắc chắn là như vậy, chắc chắn là tôi không bị... Tôi vẫn cặp nhiệt độ hàng ngày từ... từ khi xảy ra có những cơn mệt mỏi đó... chưa bao giờ tôi bị sốt, lúc nào cũng đúng $36^{0}4$ trên vạch nhiệt kế. Dạ dày của tôi cũng hoàn toàn tốt.

Tôi ngần ngừ một lát. Từ nãy đến giờ tôi đã thấy ngờ vực; tôi cảm thấy người đàn bà này muốn cầu xin tôi điều gì. Không ai đến chốn hoang vu này để nói chuyện về Flôbe cả. Tôi để bà ta chờ đợi một phút, rồi một phút nữa.

- Xin lỗi bà - Tôi nói một cách dứt khoát - Bà có cho phép tôi được tự do hỏi bà vài câu không ạ?

- Được chứ, thưa bác sĩ... Ông là thầy thuốc cơ mà! - Bà ta trả lời.

Nhưng bà ta đã quay lưng lại và giở xem những cuốn sách.

- Bà đã có con chưa?

- Có một cháu trai.

- Và bà có... trước kia, tôi muốn nói lúc ấy... bà có những cơn rối loạn tương tự như vậy không?

- Thưa có.

Giọng nói của bà ta bây giờ khác hẳn. Rành rọt, cả quyết không dài dòng chút nào, không một chút nóng nảy.

- Và liệu có thể bà... xin thứ lỗi cho tôi câu hỏi này... liệu có phải giờ đây bà cũng đang ở trạng thái như vậy không?

- Vâng.

Lời nói đó buột ra từ miệng bà ta, dứt khoát và sắc bén như lưỡi dao. Không một nét nào thay đổi trên khuôn mặt đang quay ngoắt đi chỗ khác.

- Tốt nhất có lẽ là, thưa bà, để tôi xem xét toàn diện cho bà... có thể mời bà chịu khó sang phòng bên?

Đột nhiên bà ta quay lại phía tôi. Tôi cảm thấy qua tấm mạng che mặt một cái nhìn lạnh lùng và quả quyết, hướng thẳng vào mặt tôi.

- Không... không cần thiết... Tôi hoàn toàn biết chắc tình trạng của tôi.

*

* *

Giọng nói của người kể chuyện ngập ngừng một lát. Cốc rượu đầy lại lóng lánh trong đêm tối.

- Vâng, xin ngài nghe tôi kể tiếp, nhưng trước hết ngài hãy thử hình dung một lát cái tình thế này: một người đàn bà đến với một người đàn ông đang héo mòn trong cảnh cô đơn; từ bao nhiêu năm nay đó là người đàn bà da trắng đầu tiên bước vào chỗ ở của anh ta... Và bỗng nhiên tôi cảm thấy trong căn phòng có cái gì như là định mệnh ác nghiệt, một mối

nguy hiểm thực sự. Tôi linh cảm thấy điều đó, một cảm giác về thể chất. Tôi cảm thấy sợ hãi trước sự nhất quyết của người đàn bà này, lúc đầu đến bất thần với những lời lẽ huyên thuyên, bây giờ đột ngột đưa ra yêu sách như giơ một con dao tuốt trần. Bởi vì, điều bà ta muốn tôi giúp, tôi biết lắm, tôi đã biết ngay lập tức. Đây không phải là lần đầu tiên có những người đàn bà đến nhờ tôi làm một việc tương tự. Nhưng những lần trước họ đến với vẻ hoàn toàn khác hẳn, họ xấu hổ và van xin, họ đến với những giọt nước mắt và những lời oán trách. Nhưng ở đây có một... vâng, một quyết tâm mạnh mẽ, một quyết tâm sắt đá. Từ giây phút đầu tiên tôi đã cảm thấy người đàn bà này mạnh hơn tôi... bà ta có thể bắt tôi phải làm theo ý muốn của bà ta... nhưng... nhưng... trong tôi cũng có ý đồ xấu... Tôi như một người đàn ông đang tự bảo vệ và nổi giận, bởi vì... như tôi đã nói, ngay từ lúc đầu, phải, ngay từ trước khi trông thấy bà ta, tôi đã cảm thấy người đàn bà này là một kẻ thù.

Lúc đầu tôi còn lặng thinh, lặng thinh vì bướng bỉnh và tức giận. Tôi cảm thấy bà ta nhìn tôi sau tấm mạng, cái nhìn khiêu khích và hách dịch, bà ta muốn buộc tôi phải nói. Nhưng tôi không nhượng bộ dễ dàng. Tôi cũng bắt đầu nói nhưng... nói lửng lơ... vâng, vô tình tôi bắt chước cách nói dài dòng và lạnh lùng của bà ta... tôi làm như không hiểu, bởi vì, không biết ngài có hiểu ý tôi không, tôi muốn buộc bà ta phải nói ra rõ ràng; tôi không muốn nói trước, mà... muốn bà ta phải năn nỉ tôi..., đúng vậy, tôi muốn người đàn bà đã đến với thái độ ngang nhiên như thế phải năn nỉ tôi... và cũng vì tôi biết rằng với phụ nữ không có gì khiến tôi dễ nhân nhượng cho bằng cái thái độ lạnh lùng kiêu hãnh đó.

Thế là tôi bắt đầu nói với bà ta, bằng những lời lẽ vô thưởng vô phạt, rằng không có gì nghiêm trọng cả, rằng những cơn mệt mỏi như thế là chuyện thường, và còn ngược lại, điều đó hầu như là sự đảm bảo cho một sức khỏe bình thường. Tôi dẫn chứng những ca rút từ các hồ sơ bệnh án... Tôi nói, tôi nói với vẻ lơ là và dễ dãi, luôn coi đó là chuyện tầm phào, và... luôn luôn chờ đợi bà ta ngắt lời tôi, bởi vì tôi biết rằng bà ta không chịu nổi cách xử sự ấy của tôi.

Bà ta lập tức ngắt lời tôi, giơ tay như để ngăn lại tất cả những lời an ủi chung chung ấy:

- Đó không phải là điều làm tôi lo ngại, thưa bác sĩ. Hồi tôi sinh cháu, sau đó sức khỏe của tôi khá hơn... nhưng bây giờ tôi không được ổn lắm, tôi bị đau tim.

- À, những cơn đau tim - Tôi nhắc lại, giọng lo ngại - Tôi phải xem ngay cho bà.

Và tôi có một cử chỉ như muốn đứng dậy tìm ống nghe, nhưng đột nhiên bà ta nói ngay, giọng lúc này đanh thép và rành rọt như người ở vị trí chỉ huy:

- Tôi có những cơn đau tim, thưa bác sĩ, và xin ông tin điều tôi nói. Tôi không muốn mất thì giờ thăm bệnh. Thiết tưởng bác sĩ có thể tin ở tôi hơn nữa. Ít ra là về phần tôi, tôi cũng đã bày tỏ đủ rõ lòng tin cậy của tôi đối với bác sĩ.

Lúc này đã bước vào cuộc đấu tranh đây, đó là một lời thách thức công khai. Và tôi chấp nhận:

- Sự tin cậy đòi hỏi lòng trung thực, một lòng trung thực hoàn toàn. Bà hãy nói cho rõ, tôi là thầy thuốc. Và trước hết bà hãy bỏ tấm mạng che mặt ra và xin mời bà ngồi xuống, bà hãy

bỏ những cuốn sách xuống và bỏ cả cái lối nói quanh co ấy đi. Khi đến nhà thầy thuốc không ai lại đeo mạng che mặt cả.

Bà ta kiêu hãnh nhìn thẳng vào mắt tôi. Lưỡng lự một chút rồi bà ta ngồi xuống, bỏ cái mạng che mặt đi. Tôi thấy một khuôn mặt khó hiểu, cứng cỏi, ngượng ngùng với một vẻ đẹp không tàn phai theo năm tháng, khuôn mặt với cặp mắt màu tro, cặp mắt của những người Anh, trong cặp mắt đó hiện ra tất cả vẻ bình thản, tuy nhiên nhìn thật sâu vào trong, người ta có thể mơ tưởng đến mọi nỗi đắm say; cái miệng mỏng dính và đôi môi mím chặt không để lộ một chút bí mật nào nếu bà ta chưa muốn nói ra. Chúng tôi nhìn nhau một lát. Cái nhìn của bà ta vừa độc đoán, vừa dò hỏi, mang một vẻ khắc nghiệt lạnh lùng và giá buốt đến nỗi tôi không chịu nổi phải miễn cưỡng quay mặt đi.

Bà ta khẽ gõ ngón tay lên bàn. Như vậy là bà ta cũng đang nóng ruột. Rồi bà ta nói nhanh, đột ngột:

- Thưa bác sĩ, ông có biết tôi chờ mong gì ở ông không? Hay là ông không biết?

- Tôi cho là tôi có biết, nhưng ta không nên nói quanh co thì tốt hơn. Bà muốn chấm dứt tình trạng hiện nay của bà... bà muốn tôi loại bỏ cho bà những hiện tượng mệt nhọc, những cơn buồn nôn bằng cách xóa bỏ nguyên nhân của nó, đúng thế không?

- Phải!

Tiếng đó buông xuống như lưỡi dao máy chém.

- Bà có biết rằng những dự định như vậy nguy hiểm cho cả hai bên?

- Có.

- Bà có biết là luật pháp cấm tôi làm chuyện đó?

- Có những trường hợp không cấm, trái lại còn được phép.

- Nhưng những trường hợp đó phải có sự chỉ định của thầy thuốc.

- Ông sẽ tìm thấy chỉ định đó. Ông là thầy thuốc.

Khi nói những lời ấy, bà ta nhìn tôi chằm chặp, rõ ràng và không chớp mắt. Đó là một mệnh lệnh. Và tôi, vốn yếu mềm, tôi run lên vì khâm phục sức mạnh quỷ quái của ý chí bà ta, nhưng tôi vẫn chưa chịu hạ mình không muốn tỏ ra là mình đã bị đánh bại.

Không nhanh như vậy được, phải làm khó dễ đã, phải buộc bà ta "van xin" - trong thâm tâm, tôi gần như thích thú với ý nghĩ đó.

- Điều đó không phải lúc nào cũng tùy thuộc vào ý muốn của thầy thuốc. Nhưng tôi sẵn sàng, với một trong những đồng nghiệp của tôi ở bệnh viện.

- Tôi không muốn bạn đồng nghiệp nào của ông can dự vào chuyện này. Tôi đến để nhờ chính ông.

- Tôi có thể hỏi bà, tại sao bà lại chọn đúng tôi?

Bà ta lạnh lùng nhìn tôi:

- Tôi không có gì phải ngại ngùng nói cho ông biết điều đó, tôi đến nhờ chính ông vì ông sống ẩn dật, vì ông không quen biết tôi, vì ông là một thầy thuốc giỏi, và bởi vì - đấy là lần đầu tiên bà ta ngập ngừng - bởi vì ông sẽ không còn ở xứ này lâu nữa, nhất là ông có thể trở về nước với một số tiền lớn.

Những lời nói đó làm tôi lạnh toát cả người. Tôi sững sờ trước thái độ lạnh lùng con buôn đó, trước sự tính toán rành rọt đó. Cho đến lúc ấy, bà ta chưa hé ra một lời van xin nào, trái lại, tất cả đều đã được cân nhắc từ lâu, trước tiên, bà ta rình tôi, để rồi tiếp đó đâm bổ thẳng vào tôi. Tôi bàng hoàng trước sức mạnh ma quái của cái ý chí đó, nhưng tôi chống lại với tất cả cơn điên tiết của tôi. Một lần nữa, tôi buộc lòng phải tỏ ra có đầu óc thực tế, thậm chí hơi mỉa mai.

- Và số tiền lớn đó, bà... bà sẽ cấp cho tôi?

- Vâng, để đền đáp lại sự giúp đỡ của ông và để ông rời khỏi nơi đây ngay tức khắc.

- Bà có biết rằng nếu như vậy thì tôi sẽ mất khoản tiền phụ cấp?

- Tôi sẽ đền bù cho ông.

- Bà tính toán thật phân minh. Nhưng tôi còn muốn rõ ràng hơn nữa. Bà đã dự liệu số tiền công là bao nhiêu chưa?

- Mười hai nghìn Phlorinh, trả bằng séc, ở Amxtécđam.

Tôi.... run lên... run lên vì tức giận và... cả vì khâm phục. Bà ta đã tính toán hết số tiền và cách trả tiền, nó buộc tôi phải ra đi; bà ta đã định giá và mua tôi mà không cần biết tôi; bà ta đã sai khiến tôi theo dự cảm của ý chí bà ta. Tôi rất muốn cho bà ta... một cái tát... Nhưng khi tôi đứng lên, run rẩy - bà ta cũng đứng lên - đúng lúc đó, tôi nhìn vào mắt bà ta, và trước cái miệng mím chặt không chịu hé lời van xin nảy, trước cái trán kiêu hãnh không muốn cúi xuống này, tôi bỗng cảm thấy lòng tràn ngập một thứ ham muốn mãnh liệt. Hẳn bà ta cũng nhận ra điều đó, bởi vì bà ta cau mày lại, như khi người ta muốn

xua đuổi một kẻ quấy rầy. Sự thù ghét giữa chúng tôi bỗng bị phơi trần. Tôi biết bà ta căm giận tôi vì bà ta cần tôi, còn tôi căm giận bà ta vì bà ta đã không chịu hạ mình van xin. Trong giây lát im lặng đó, giây lát duy nhất đó, lần đầu tiên chúng tôi đã tự bộc lộ với nhau một cách hoàn toàn thành thực. Rồi, đột nhiên, một ý nghĩ len lỏi trong tôi như một loài bò sát, và tôi bảo bà ta...

- Nhưng, xin ngài chờ chút đã, ngài có thể hiểu sai điều tôi đã làm, lời tôi đã nói... trước hết tôi phải giải thích cho ngài rõ cái ý nghĩ rồ dại đó đã đến với tôi như thế nào.

*

* *

Tiếng cốc lại lách cách khe khẽ trong bóng tối; rồi tiếng nói trở nên linh hoạt hơn.

Không phải tôi muốn tự bào chữa, tự biện bạch là mình vô tội... nhưng nếu không, ngài sẽ không hiểu. Tôi không biết tôi có phải là người mà thiên hạ gọi là hạng người tử tế không. Nhưng tôi cho rằng tôi đã luôn luôn cứu giúp mọi người. Trong cuộc sống khốn khổ ở đây, niềm vui duy nhất có thể có được là cứu sống mạng người nhờ chút ít kiến thức đã tích góp được. Đó là một niềm vui thần tiên. Thực vậy, những giờ đẹp nhất là khi một gã thanh niên da vàng, nhợt nhạt, xanh xám vì sợ hãi, chân sưng vù vì vết rắn cắn, chạy đến chỗ tôi, gào lên xin đừng cưa chân hắn. Và tôi đã cứu được hắn ta. Tôi đã đi hàng bao nhiêu dặm đường khi có người phụ nữ nằm đó ốm liệt giường, bị cơn sốt giày vò; đồng thời, tôi cũng đã làm cái việc mà người đàn bà ngoại quốc này vừa yêu cầu,

ngay từ khi còn ở Âu châu, tại bệnh viện của khoa. Nhưng ở đấy ít ra tôi cũng cảm thấy là họ cần đến tôi, ở đấy tôi biết là mình đã cứu được ai thoát chết hoặc thoát khỏi sự tuyệt vọng và đúng thế, muốn giúp đỡ người khác thì bản thân mình phải có cảm giác là người khác cần đến mình. Nhưng người đàn bà này, không biết tôi có thể tả rõ cho ngài rõ điều đó không, bà ta làm tôi điên tiết, bà ta làm cho tôi lo ngại từ lúc bà ta đến nhà tôi như một người khách bình thường; thái độ kiêu hãnh của bà ta đã khiến tôi chống lại bà ta, bà ta khơi gợi - tôi diễn tả điều này thế nào nhỉ? - Bà ta làm cho tất cả những gì dồn nén, ngấm ngầm và xấu xa trong tôi đều bật lên chống lại bà ta. Tôi phát điên lên khi thấy bà ta làm điệu bộ quý phái và khi bà ta mặc cả với vẻ điềm tĩnh, kiêu kỳ trong một việc có liên quan đến sự sống và cái chết... và rồi... rồi... cuối cùng thì không ai chơi gôn với nhau mà mang bầu được... Tôi biết... nghĩa là bỗng nhiên tôi buộc phải hình dung ra - đó là cái ý nghĩ điên rồ mà tôi vừa nói đến khi nãy - hình dung ra một cách rõ ràng kinh khủng rằng người đàn bà lạnh lùng, đầy kiêu hãnh và lãnh đạm này, người đàn bà đã nghiêm nghị cau đôi lông mày trên cặp mắt xanh màu thép khi tôi nhìn bà ta lòng đầy lo ngại, hoặc gần như là giữ thế với bà ta... tôi đã buộc phải hình dung rằng, hai ba tháng trước đây, bà ta đã lăn trên một chiếc giường trong vòng tay một người đàn ông, trần truồng như nhộng, hai thân hình xiết chặt lấy nhau như đôi môi. Đó là ý nghĩ nóng bỏng trong tâm trí tôi khi bà ta nhìn tôi một cách ngạo mạn, với vẻ lạnh lùng kênh kiệu, hệt như là một sĩ quan người Anh... và lúc đó, cả con người tôi chỉ có một ham muốn... và tôi bị ám ảnh bởi ý nghĩ làm nhục bà ta... từ lúc đó trở đi, tôi nhìn thấy thân thể lõa lồ của bà ta xuyên qua chiếc áo bà ta mặc... từ lúc đó trở đi, tôi chỉ còn

ý nghĩ chiếm đoạt bà ta, ép môi tôi lên cặp môi cứng rắn rên rỉ của bà ta, để cảm giác được cái con người kiêu hãnh đó, cái tâm hồn băng giá đó bị chinh phục bởi khoái lạc, cũng như người đàn ông kia đã cảm thấy bà ta bị chinh phục, cái người đàn ông mà tôi không hề quen biết. Đó... Đó chính là điều tôi muốn giải thích với ngài. Đấy là lần duy nhất mặc dầu tình trạng thất thế của tôi, tôi đã tìm cách lợi dụng danh nghĩa thầy thuốc của mình... và đó không phải là háo sắc, dâm đãng, tình dục, không hoàn toàn không phải như vậy... nếu không tôi đã thổ lộ dễ dàng... đấy chỉ là ý muốn chế ngự cái tính kiêu hãnh đó... chế ngự với tư cách tôi là một người đàn ông... Tôi đã kể với ngài, hình như những người phụ nữ bề ngoài kiêu hãnh và lạnh lùng bao giờ cũng có uy lực đối với tôi, nhưng lúc ấy, lại thêm một nỗi là trong suốt bảy năm trời sống ở đây, chưa hề có lần nào ăn nằm với một phụ nữ da trắng và cũng chưa hề gặp phải sự chống cự nào... bởi vì phụ nữ ở đây, những con thú duyên dáng và nhỏ bé ấy, họ run lên vì kính trọng khi một người da trắng, "một ông lớn" đụng đến họ... họ trở nên quá hạ mình; bao giờ họ cũng ân cần chiều chuộng, sẵn sàng dâng hiến, với tiếng cười hiền hậu giống như tiếng cục cục của con gà mái... chính sự phục tùng đó, tính nô lệ đó làm cho ta mất hứng. Bây giờ chắc ngài hiểu điều đó đã có tác động quái lạ như thế nào đối với tôi khi đột nhiên tôi thấy xuất hiện một người đàn bà đầy kiêu hãnh và căm thù, che đậy từ đầu đến chân, đồng thời lại khêu gợi, vì chứa đựng điều bí mật và vẫn còn mang trong mình niềm đam mê cách đây chưa lâu... Khi một người đàn bà như thế kiêu kỳ bước vào cái cũi của một người đàn ông như thế, một gã đàn ông nửa người nửa thú cô đơn đến như thế, thèm khát như thế, bị tách rời khỏi toàn thế giới như thế... Điều đó,

điều đó, tôi nói với ngài chỉ cốt để ngài hiểu cho phần còn lại... những gì sẽ xảy ra sau đó... Vậy là... lòng tràn đầy... tôi không rõ là lòng ham muốn xấu xa nào, bị đầu độc bởi ý nghĩ muốn nhìn thấy thân thể lõa lồ khêu gợi của bà ta, thả mình đi theo tiếng gọi của dục tình, tôi thu hết nghị lực và làm ra vẻ thờ ơ:

- Mười hai ngàn phlorinh? - Tôi lạnh lùng nói. - Không, tôi không làm vì số tiền đó.

Bà ta nhìn tôi hơi tái mặt. Bà ta đoán rằng lòng tham tiền không có vai trò gì trong sự chống đối này. Mặc dầu vậy, bà ta nói thêm:

- Vậy ông đòi hỏi gì?

Tôi bỏ qua giọng nói lạnh lùng đó và nói:

- Chúng ta hãy chơi ván bài công khai. Tôi không phải là một con buôn... tôi không phải là người bào chế khốn nạn trong "Rômêô và Juliet" bán thuốc độc để lấy đồng tiền vàng ô uế. Tôi là cái gì trái ngược với thứ con buôn... Không phải bằng cách đó mà bà đạt được ý muốn của bà đâu.

- Vậy ông không ưng thuận?

- Không phải để lấy tiền!

Một giây lát im lặng tuyệt đối trùm lên hai chúng tôi. Im lặng hoàn toàn đến nỗi lần đầu tiên tôi nghe thấy tiếng thở của bà ta.

- Vậy ông còn muốn điều gì khác nữa?

Lúc này tôi nói tuột ra không e dè gì hết:

- Trước hết tôi muốn rằng bà... bà nói với tôi không như nói với một chủ hiệu tạp hóa, mà như nói với một

người đàn ông, rằng nếu như bà cần cứu giúp, bà không... bà không được đặt ngay đồng tiền nhơ nhuốc của bà lên hàng đầu... mà bà phải cầu xin... người đàn ông là tôi giúp đỡ bà; bà cũng là một con người... Tôi không phải chỉ là thầy thuốc, tôi không phải chỉ có những giờ thăm bệnh... tôi cũng còn dành cho tôi những giờ khác, có lẽ bà đã đến vào một trong những giờ đó.

Bà ta im lặng một lát. Rồi bà ta hơi cong môi, rùng mình và nói rất nhanh:

- Vậy, nếu tôi cầu xin ông... ông sẽ làm?

- Bà vẫn còn muốn mặc cả: Bà chỉ muốn cầu xin sau khi tôi đã hứa trước. Trước hết bà phải van xin tôi, rồi tôi sẽ trả lời.

Bà ta ngẩng đầu lên như con ngựa bất kham và giận dữ nhìn tôi:

- Không, tôi sẽ không cầu xin ông. Thà chết còn hơn!

Lúc đó tôi nổi giận, giận chín người, một cơn giận vô lý.

- Được! Vì bà đã không muốn cầu xin tôi, thì chính tôi sẽ đòi hỏi. Tôi nghĩ rằng tôi không cần nói rõ hơn. Bà biết tôi muốn gì ở bà. Sau đó, sau đó, tôi sẽ giúp bà.

Bà ta nhìn tôi chằm chằm trong giây lát. Rồi - Ồ! Tôi không thể, tôi không thể nói sự thể khốc liệt đến mức nào - rồi nét mặt bà ta căng thẳng và rồi... bà ta phá lên cười... bà ta cười vào mặt tôi với một vẻ khinh miệt khó tả, vẻ khinh miệt có thể nói là như sét đánh xuống người tôi... làm tôi choáng váng... Tiếng cười khinh mạn ấy như tiếng nổ đột ngột, dữ dội phát ra từ một sức mạnh ma quái, đến nỗi tôi... tôi sẵn lòng phủ phục xuống đất và hôn chân bà ta. Tình trạng này thoáng hiện

trong tôi chỉ trong khoảnh khắc... như một làn chớp và khắp cơ thể tôi bốc lửa... Bà ta đã quay đi và bước nhanh ra cửa.

Bất giác, tôi chực chạy theo bà ta... để mà xin lỗi... để mà van xin... sức tôi chưa kiệt hẳn... nhưng bà ta còn quay lại lần nữa nói với tôi, hay đúng hơn ra lệnh cho tôi:

- Ông đừng có mà chạy theo tôi hoặc để tâm đến tôi nữa. Ông sẽ hối tiếc về việc làm của mình đấy...

Và cánh cửa đã đóng sầm lại sau lưng bà ta.

*

* *

Lại một lúc ngập ngừng... Lại im lặng... Lại chỉ còn nghe thấy tiếng ì ào bất tận của biển, như thể ánh trăng chạy trên ngọn sóng. Cuối cùng tiếng nói lại cất lên:

- Cửa đóng sầm lại... Nhưng tôi, tôi đứng trơ lại chỗ theo lệnh của bà ta như thôi miên... Tôi nghe tiếng chân bà ta xuống cầu thang, tiếng đóng cửa... Tôi nghe thấy tất cả và toàn bộ ý chí của tôi hướng tới bà ta... để mà... tôi không biết thế nào... để mà gọi bà ta trở lại, đánh bà ta một trận hoặc bóp cổ bà ta, nhưng dẫu sao tâm trí tôi vẫn cứ bám lấy bà ta... chạy theo bà ta... và tuy vậy tôi không thể... chân tay tôi như tê liệt, như điện giật... ánh mắt nghiêm nghị đó khiến tôi... tôi như bị đánh, bị một trận đòn nhừ tử... Tôi biết đó là điều không thể giải thích được, không mang ra thuật được... kể thì có vẻ lố bịch, nhưng sự thực là tôi bị chôn chân tại chỗ... phải mất hàng mấy phút, có lẽ năm hay mười phút tôi mới có thể cử động, rời khỏi chỗ tôi đứng...

Nhưng vừa cất được chân lên là tôi đã trở nên hăm hở và nhanh nhẹn... trong nháy mắt, tôi đã ở dưới chân cầu thang... Bà ta chỉ có thể đi theo con đường đến huyện lỵ... Tôi chạy bổ ra nhà xe lấy chiếc xe đạp của tôi, nhưng tôi thấy là tôi đã quên chìa khóa, tôi bèn phá vách ngăn, những mảnh tre văng ra kêu răng rắc... Tôi nhảy lên xe đạp và lao theo vết tích bà ta... tôi phải... tôi phải đuổi kịp trước khi bà ta tới chỗ ô tô đỗ... tôi phải nói với bà ta.

Bụi đường bốc lên xung quanh tôi... chỉ đến lúc này tôi mới nhận thấy ban nãy tôi đã đờ ra trên phòng tôi bao nhiêu lâu. Đằng kia, ở chỗ rẽ của khu rừng ngay trước chỗ xe đậu, tôi thấy bà ta đang vội vã, dáng đi cứng cỏi và thẳng băng, theo sau bà là người bồi... Nhưng bà ta chắc cũng nhìn thấy tôi, vì bà ta quay lại nói gì với người bồi, tên này ở lại sau và bà ta tiếp tục đi một mình. Bà ta muốn làm gì vậy? Vì sao bà ta lại thích đi một mình?... Hay là bà ta muốn nói chuyện riêng với tôi không muốn người bồi nghe thấy?... Tôi đạp như điên như cuồng... Đột nhiên có cái gì chặn đường tôi... tên bồi... Tôi định quành xe tránh, nhưng... tôi đã ngã sóng soài xuống đất.

Tôi đứng dậy, buông lời chửi rủa... Bất giác tôi giơ nắm đấm định đánh cái gã lỗ mãng đó, nhưng hắn tránh được... Tôi dựng xe để nhảy lên... nhưng con người kỳ quặc đó tiến ra phía trước tôi, nắm lấy bánh xe và kêu lên bằng thứ tiếng Anh thảm hại *"You remain here"*[1].

- Ngài chưa sống ở vùng nhiệt đới... ngài không biết như vậy là xấc xược đến mức nào: khi một người da vàng, một tên vô lại loại đó nắm lấy chiếc xe đạp của một người da trắng, của một "ông lớn" và ra lệnh cho "ông lớn" phải ở lại đó.

1 Ông dừng lại ở đây - N.D.

Không thèm đáp lời, tôi tông cho hắn một quả vào mặt... Hắn loạng choạng, nhưng vẫn nắm chắc chiếc xe của tôi... Cặp mắt hắn, cặp mắt ti hí và sợ sệt giương to lên đầy vẻ lo âu của tên nô lệ..., nhưng hắn vẫn giữ riệt lấy chiếc xe của tôi, thái độ cương quyết kỳ lạ "*You remain here*" hắn còn lắp bắp một lần nữa... May sao tôi không mang theo súng lục, nếu không tôi đã bắn chết hắn liền.

- Xéo khỏi đây, tên khốn kiếp! - Tôi chỉ quát lên với hắn có thế. Hắn nhìn tôi kính cẩn, nhưng vẫn không buông chiếc xe đạp... tôi bồi thêm cho hắn một quả đấm vào sọ, nhưng hắn vẫn không buông. Lúc đó tôi nổi điên... tôi thấy bà ta đã đi xa, có lẽ bà ta đã rời nơi đây và tôi móc cho tên da vàng ngay dưới cằm một cú bốc nhà nghề, mạnh đến nỗi hắn ta lộn đi bốn bước. Lúc này, chiếc xe đạp đã rời khỏi tay hắn... nhưng khốn nỗi khi tôi ngồi lên xe, xe không đi được... trong lúc giằng co ghi đông xe đã hỏng... Tay tôi lật bật tìm cách chữa... nhưng không chữa được. Thế là tôi quẳng xe sang bên đường, ngay bên cạnh tên vô lại đang nhổm dậy, đầy máu me và lùi tránh... Và rồi, không, ngài không thể biết được cảnh tượng đó ở nơi ấy khôi hài đến mức nào dưới con mắt mọi người, một người Âu... Nhưng lúc đó tôi không còn biết mình đang làm gì nữa... tôi chỉ còn một ý nghĩ: chạy theo bà ta và đuổi kịp bà ta... Tôi bèn chạy, chạy như một thằng điên suốt dọc đường, qua phía trước những túp lều, ở đó, đám người da vàng thô bỉ xúm xít lại ngạc nhiên trước cảnh tượng như thế: nhìn thấy một người da trắng, nhìn thấy ông bác sĩ đang chạy.

- Tôi tới huyện lỵ ướt đẫm mồ hôi... Câu hỏi đầu tiên của tôi là: "Ô tô đâu rồi?". Xe vừa nổ máy. Mọi người nhìn tôi kinh ngạc: hình như họ cho rằng tôi đã mất trí khi thấy tôi

chạy tới, người ướt đẫm và nhếch nhác, gào ầm lên, hỏi ngay cả trước khi đứng lại... Phía đằng kia, trên đường cái, tôi nhìn thấy làn khói trắng ô tô cuộn lên... Bà ta đã thành công... thành công như tất cả mọi việc phải thành công, nhờ tính cương quyết sắt đá trong những tính toán của bà ta.

Nhưng nguyền rủa cũng chẳng ích gì. Ở vùng nhiệt đới không có gì giữ được bí mật giữa những người Âu châu; họ quen biết nhau từ người này qua người khác; bất cứ chuyện gì cũng có thể trở thành một biến cố. Không phải không có lý do mà người lái xe của bà ta đã ở lại tại nhà ông quan cai trị một tiếng đồng hồ... Chỉ sau mấy phút tôi biết hết, tôi biết bà ta là ai, biết rõ bà ta ở trên ấy, ở thủ đô, cách đây tám giờ xe lửa, rằng bà ta là... cứ cho là vợ của một thương gia lớn, rằng bà ta rất giàu có, sang trọng, một người đàn bà Anh... tôi biết rằng chồng bà ta sang Hoa Kỳ đã năm tháng nay và sắp trở lại đây trong mấy ngày sắp tới đón bà ta về châu Âu.

Tôi biết - ý nghĩ này đốt cháy tâm can tôi như một thứ thuốc độc - bà ta có mang hai, ba tháng là cùng...

*

* *

- Đến tận lúc này, tôi còn có thể làm cho ngài hiểu được... có lẽ chẳng qua vì cho đến lúc đó tôi vẫn còn hiểu được tôi... và vì là thầy thuốc, lúc nào tôi cũng có thể chẩn đoán cho tình trạng của chính mình. Nhưng kể từ lúc đó trở đi, tôi như người bị sốt... tôi không còn tự kiểm soát được mình nữa... hay đúng hơn, tôi biết rõ tất cả những gì tôi làm đều rồ dại, nhưng tôi không còn một chút quyền lực nào đối với bản thân mình nữa... không còn hiểu nổi bản thân mình... Tôi chỉ còn

một ý nghĩ đinh ninh: đạt tới mục đích của tôi... Vả lại, khoan đã... dù thế nào mặc lòng, tôi vẫn có thể làm ngài hiểu được... Ngài có biết Amok là gì không đã?

- Amok?... Tôi nhớ mang máng... đó là một thứ say sưa của người Malaysia.

- Còn hơn cả say sưa nữa... đó là bệnh điên, một thứ bệnh dại của người, nói trắng ra... là một cơn độc cuồng loạn trí khốc hại mà không có thứ ngộ độc nào do rượu có thể so sánh được. Bản thân tôi, trong một thời gian sống ở đó, tôi đã nghiên cứu vài trường hợp - khi là vấn đề của người khác thì bao giờ người ta cũng sáng suốt và thực tế - nhưng tôi vẫn chưa thể khám phá ra nguồn gốc bí mật khủng khiếp của nó. Nguyên nhân của chứng đó chắc chắn là do khí hậu, do bầu không khí dầy đặc và ngột ngạt đè nặng lên thần kinh như một cơn giông tố, cho đến khi rốt cuộc thần kinh phải bùng nổ... Vậy thì Amok... vâng Amok là như thế này: Một người Mã Lai, có thể bất cứ người đàn ông tử tế hiền lành nào, đang yên lành ngồi uống thứ đồ uống của mình... anh ta ngồi đó... thờ ơ, thản nhiên và uể oải hệt như tôi ngồi trong căn phòng của mình vậy... và bỗng nhiên anh ta nhảy chồm lên, cầm lấy con dao găm và lao ra ngoài phố... anh ta chạy thẳng về phía trước, lúc nào cũng về phía trước, không biết đi đâu... Bất cứ người hay vật gặp trên đường đi, anh ta đều dùng dao găm đâm chết và mùi máu càng làm cho anh ta hung dữ hơn... Trong khi anh ta chạy, bọt mép sùi ra, anh ta rú lên như bị quỷ ám... nhưng anh ta chạy, chạy miết, không trông thấy gì xảy ra ở bên phải cũng như ở bên trái, cứ chạy mãi, vừa chạy vừa kêu lên những tiếng xé tai, trong cuộc chạy miết đáng sợ ấy, tay lăm lăm con dao đẫm máu... Dân các

làng biết rằng không có sức mạnh nào trên đời có thể chặn lại được con người đang bị giày vò bởi cơn điên khát máu đó... và khi trông thấy anh ta chạy tới, mãi tận đằng xa, họ đã la lên báo tin dữ: "Amok! Amok!". Thế tất cả đều chạy trốn... Còn anh ta, không nghe thấy gì, cứ tiếp tục chạy: anh ta chạy không trông thấy gì hết, và tiếp tục đâm chém tất cả những gì gặp ngang đường cho đến khi anh ta bị người ta giết như một con chó dại hoặc đến khi anh ta gục ngã xuống, kiệt sức và miệng sùi đầy bọt...

Một hôm tôi đã trông thấy cảnh đó từ cửa sổ gian nhà sàn xây gạch của tôi... thật là khủng khiếp... và bởi vì tôi đã trông thấy nên tôi đã hiểu được bản thân tôi trong những giờ phút đó... bởi vì, đúng như vậy, với cái nhìn khủng khiếp nhằm thẳng về phía trước, không trông thấy gì xảy ra ở bên phải cũng như ở bên trái, bị chi phối bởi cơn điên ấy, tôi chạy bổ theo... người đàn bà nọ... Bây giờ tôi không biết lúc đó tôi đã hành động như thế nào; tất cả diễn ra cực kỳ dữ dội, nhanh chóng, điên cuồng... mười phút sau, không, năm phút sau không, chỉ hai phút sau thôi... tôi đã biết hết về bà ta, tên bà ta, chỗ ở của bà ta, hoàn cảnh của bà ta; và tôi hối hả lao ngay về nhà, phóng thật lực bằng chiếc xe đạp mượn được, ném bộ quần áo vào một chiếc rương, lấy tiền và đáp xe ra ga xe lửa... tôi chuồn, không báo cho ông trưởng khu biết, không có người thay, bỏ mặc hết, nhà cửa mở toang toàng...

Bọn đầy tớ xúm quanh tôi, những người đàn bà ngạc nhiên hỏi tôi, tôi không trả lời, tôi không quay lại... tôi ra ga và đáp chuyến xe lửa đầu tiên về thành phố. Tất cả vẻn vẹn chỉ có một giờ sau khi người đàn bà ấy vào nhà tôi, tôi đã vứt bỏ tất cả quá khứ của mình... và đâm bổ vào khoảng không, như một Amok...

Tôi chạy thẳng về phía trước, đầu va vào vách ngăn của toa tàu... sáu giờ tối đến nơi... sáu giờ mười phút, tôi đã tới nhà bà ta và xin gặp mặt... Ngài hiểu chứ, đó là hành động ngu ngốc nhất mà tôi phạm phải. Nhưng Amok có những con mắt mê loạn, hắn không nhìn thấy hắn lao vào đâu... Sau mấy phút, người hầu trở ra... nói với giọng lễ phép và lạnh lùng rằng bà chủ của hắn khó ở, không thể tiếp tôi được...

Tôi lảo đảo đi ra... Suốt một tiếng đồng hồ tôi đi quanh khu nhà, bị ám ảnh bởi hy vọng ngu ngốc là bà ta có thể sẽ ra tìm tôi... Rồi tôi thuê một buồng ở "Khách sạn bên bờ" và gọi hai chai Uýt ky... Mấy chai rượu này và một liều Vêrônan gấp đôi đã cứu tôi... Cuối cùng, tôi ngủ, một giấc ngủ chập chờn và xao động, một cuộc tạm nghỉ duy nhất trong cuộc chạy đua giữa cái sống và cái chết.

*

* *

Tiếng chuông tàu ngân lên. Hai tiếng khô khan, đầy đặn mà nhịp rung kéo dài trong cái ao không khí êm ả và gần như bất động, rồi dồn xuống phía dưới sóng tàu để hòa với tiếng rì rào không dứt và nhè nhẹ hòa với lời kể chuyện say sưa của người đàn ông ngồi trong bóng tối trước mặt tôi. Chắc anh ta khiếp sợ, tiếng anh ta im bặt. Tôi lại nghe thấy bàn tay anh ta sờ soạng tìm chai rượu cùng tiếng lọc cọc nhẹ. Rồi, như trấn tĩnh lại, anh ta nói tiếp bằng một giọng quả quyết hơn.

- Tôi khó có thể kể lại cho ngài về thời gian tiếp sau đó. Hôm nay, tôi cho rằng lúc đó tôi bị sốt, dẫu sao đi nữa, tôi cũng lâm vào trạng thái bị kích động quá mức, gần với trạng thái điên. Tôi đã là một Amok như đã nói với ngài.

Nhưng ngài đừng quên rằng tôi tới nơi vào chiều thứ ba, được biết là chồng bà ta đáp tàu xuyên Đại Tây Dương từ Yokohama sẽ về tới nơi vào ngày thứ bảy. Vậy là chỉ còn có ba ngày, ba ngày khốn khổ để đi đến một quyết định và để cứu bà ta. Ngài hãy hiểu kỹ điều này: tôi biết bà ta cần sự giúp đỡ tức khắc của tôi, vậy mà tôi không có cách nào nói được một tiếng với bà ta. Hơn nữa, tôi cần xin lỗi về cách xử sự lố bịch của tôi, về cơn điên cuồng hung dữ của tôi, điều đó làm tôi càng thêm nóng lòng sốt ruột. Tôi biết rằng một phút qua đi lúc này quý giá ngần nào, không phải là tôi không biết đây là vấn đề sống chết đối với bà ta, và tôi không có cách nào đến gần bà ta được, hoặc nói nhỏ với bà ta một lời, bằng cách nào đó ra hiệu cho bà ta, bởi vì chính cách xử sự vụng về cũng như rồ dại của tôi đã làm bà ta khiếp sợ. Điều đó... vâng, hãy gượm... điều đó chẳng khác gì ta lao theo một người nào đó để báo cho người ấy đề phòng một tên giết người thì anh ta lại tưởng ta chính là kẻ giết người ấy, và càng co cẳng chạy thục mạng đến với cái chết... Bà ta chỉ thấy tôi là một người điên hung dữ chạy theo với ý định làm nhục bà ta, nhưng tôi... đó là điều phi lý tàn nhẫn của sự đời... tôi không còn nghĩ điều ấy nữa... tôi chỉ muốn giúp đỡ bà ta, phục vụ bà ta... giúp đỡ bà ta, tôi có thể phạm tội, có thể giết một sinh mạng... Nhưng bà ta không hiểu điều đó... Buổi sáng hôm sau, khi vừa thức dậy, tôi chạy ngay đến bà ta, tên bồi đã đứng trước cửa, cái gã mà tôi đã đấm vào mặt ấy. Trông thấy tôi từ xa - chắc hẳn đã chờ tôi... - hắn quay ngay nào nhà. Có thể là chỉ kín đáo báo tin tôi đến... có thể là... Ôi chao! Điều ngờ vực đó đến hôm nay còn làm tôi đau đớn biết bao... có thể là họ đã chuẩn bị sẵn sàng để tiếp đón tôi... nhưng lúc bấy giờ, khi trông thấy người bồi, nhớ lại nỗi nhục nhã của tôi, tôi chùn bước

không dám vác mặt đến thăm lần nữa... Đầu gối tôi run lên. Đến đứng trước ngưỡng cửa thì tôi quay ra và đi ra... Tôi trong khi có thể là bà ta đang đợi tôi, cũng dằn vặt như tôi...

Lúc này tôi còn không biết làm gì trong cái thành phố xa lạ đó, nơi mà đất như lửa đốt cháy gót chân tôi. Tôi chợt nảy ra một ý nghĩ gọi xe đưa tôi đến nhà ông phó sứ, vẫn cái ông mà hồi nọ tôi đã chăm sóc ở trạm. Tôi bảo người nhà báo là có tôi đến... vẻ ngoài của tôi chắc là kỳ quặc lắm, bởi vì ông ta nhìn tôi xem ra có ý sợ hãi và thái độ lễ phép của ông ta biểu lộ một mối lo ngại nào đó... cũng có thể ông ta đã nhận ra tôi là một Amok... tôi nói với ông ta, bỗng nhiên tôi đâm ra cả quyết, rằng tôi đến xin ông bổ dụng tôi ở thành phố của ông ta, rằng tôi không thể sống lâu hơn nữa ở nơi kia, ở trạm của tôi... rằng tôi phải được đổi đi ngay tức khắc... Ông ta nhìn tôi... Tôi không thể nói với ngài là ông ta nhìn tôi như thế nào, cũng tương tự như cách một người thầy thuốc xem xét một bệnh nhân... đoạn ông ta nói:

- Đây là một chứng suy nhược thần kinh, thưa bác sĩ - và tôi hiểu rõ điều đó quá. Chúng tôi sẽ tìm cách bổ khuyết lại nhưng xin ông chờ cho, cứ nói là bốn tuần lễ nữa, trước hết, tôi phải tìm cho ông một người thay thế.

- Tôi không thể chờ được dù chỉ một ngày... - Tôi trả lời. Cái nhìn ngạc nhiên của ông ta lại đè nặng lên tôi.

- Đành phải vậy thôi, bác sĩ ạ, không thể để trạm không có thầy thuốc. Nhưng tôi hứa với ông là ngay hôm nay tôi sẽ làm mọi việc cần thiết.

Tôi đứng lại đó, răng nghiến chặt; đây là lần đầu tiên tôi có ý thức rõ ràng mình là một món hàng bị đem bán, một kẻ

nô lệ. Tôi đã co người lại với một thái độ thách thức, nhưng ông ta lại khôn khéo và ân cần bảo tôi:

- Ông sống không giao tiếp với người đồng chủng, và lâu dần điều đó suy biến thành một thứ bệnh. Chúng tôi, tất cả chúng tôi đều ngạc nhiên là không thấy ông ra thành phố bao giờ, không nghỉ phép bao giờ. Ông cần giao du, cần giải trí. Vậy tối nay mời ông tới dự buổi tiếp tân ở nhà ông thống đốc, ông sẽ gặp lại mọi nhân viên thuộc địa ở đấy, nhiều người trong bọn họ rất muốn được làm quen với ông từ lâu, họ thường hỏi thăm ông và ước mong được gặp ông ở đây.

Mấy lời sau cùng này mở cho tôi một chân trời mới. Người ta thăm hỏi tôi. Có phải bà ta chăng? Tôi bỗng trở thành con người khác hẳn. Hết sức lễ phép, tôi cảm ơn ông ta về lời mời và cam đoan với ông ta là tôi sẽ đến đúng giờ. Và quả thực tôi đã đến đúng giờ, trước giờ là khác.

Liệu tôi có phải nói với ngài là sự nôn nóng khiến tôi là người đầu tiên đến phòng đại lễ của dinh thống đốc hay không? Trong một khắc đồng hồ, tôi đã ngồi đó im lặng, xung quanh là những gia nhân người da vàng chân đất đi lại nhanh nhẹn, toàn thân lắc lư và trong lúc tâm thần rối loạn, tôi tưởng tượng là họ chế nhạo tôi ở phía sau lưng. Tôi là người Âu châu duy nhất ở giữa những công việc chuẩn bị kín đáo này. Tôi trơ trọi đến nỗi nghe thấy cả tiếng tích tắc của chiếc đồng hồ trong túi áo gilê của mình. Sau cùng, một vài viên chức chính quyền và gia đình họ đến; rồi ông thống đốc cũng đến, ông ta lôi cuốn tôi vào một cuộc trò chuyện dài, suốt trong cuộc trò chuyện đó tôi trả lời ông ta thoải mái và đâu ra đấy, tôi nghĩ vậy, cho đến lúc... đến lúc bất chợt một cơn xúc động huyền bí làm tôi mất hẳn bình tĩnh và bắt đầu

ấp úng. Mặc dầu lưng tôi quay về phía cửa phòng, bỗng cảm thấy đúng là bà ta đã bước vào, bà ta nhất định phải có mặt; tôi không thể nói với ngài sự tin chắc đột ngột đó xâm chiếm lấy tôi như thế nào. Tuy nhiên, tôi vẫn nói chuyện ông thống đốc, tiếng nói của ông ta còn vang trong tai, tôi đã dự đoán được sự có mặt của bà ta đâu đó phía sau tôi. May sao người đối thoại của tôi kết thúc câu chuyện, nếu không chắc chắn tôi đã quay phắt lại, não cân tôi bị giày vò xiết bao bởi sức hấp dẫn huyền bí đó và lòng mong muốn của tôi cuối cùng sẽ được gặp bà ta mãnh liệt biết chừng nào.

Và quả thực, tôi vừa quay đầu lại đã trông thấy bà ta ở đúng chỗ mà tôi bất giác đã cảm thấy. Bà ta mặc bộ y phục vũ hội màu vàng làm cho đôi vai mảnh mai với đường nét thanh tú nhuốm màu ngà voi, bà ta đang nói chuyện giữa một nhóm người: bà ta mỉm cười, tuy vậy, tôi thấy hình như nét mặt bà ta có vẻ hơi căng thẳng. Tôi đến gần - bà ta không thể không trông thấy tôi hoặc không muốn thấy tôi - và tôi ngắm nhìn nụ cười niềm nở và xinh tươi trên làn môi mỏng hơi rung động. Nụ cười đó lại làm đó tôi ngây ngất bởi vì... bởi vì, tôi biết lắm, đó chỉ là sự dối trá đạt tới mức hoàn hảo nghệ thuật hay khoa học về cách thức giả trang. Tôi nghĩ: hôm nay là thứ tư và thứ bảy chồng bà ta về cùng với chuyến tàu biển... Làm sao bà ta có thể mỉm cười như vậy, có thể tự tin đến thế, điềm tĩnh đến thế, chứ không xé tan nó ra trong một cơn lo âu quằn quại? Tôi, một kẻ xa lạ, từ hai hôm nay, tôi run lên khi nghĩ đến chuyện chồng bà ta trở về; tôi, một kẻ xa lạ, tôi sống trong nỗi lo âu khắc khoải của bà ta, tôi cảm thấy mình đang chịu nỗi khủng khiếp của bà ta giày vò đến cực độ. Vậy mà bà ta đến đây dự dạ hội nhưng vẫn mỉm cười, mỉm cười, mỉm cười...

Phía sau, nhạc bắt đầu nổi lên, cuộc khiêu vũ mở màn. Một sĩ quan già mời bà ta; bà ngỏ lời xin lỗi các vị đang tiếp chuyện với mình, và dựa vào cánh tay của bạn khiêu vũ, lướt qua ngay cạnh tôi để sang phòng bên. Khi bà ta chợt nhận ra tôi, mặt bà ta bỗng căng thẳng dữ dội - chỉ lâu chừng một giây thôi - rồi lễ phép nghiêng đầu như người ta vẫn xử sự khi gặp một người ngẫu nhiên quen biết, (và ngay cả trước khi tôi kịp quyết định chào hay không chào bà ta) bà ta đã nói: "Chào bác sĩ" và đi khỏi. Không ai có thể đoán được điều bí ẩn giấu bên trong đôi mắt màu xanh xám đó, và bản thân tôi, tôi cũng không hiểu nổi. Tại sao bà ta chào tôi?... Tại sao đột nhiên bà ta nhận ra tôi?... Đó là cách đối phó hay cách làm thân, hay chỉ là sự xúc động vì bất ngờ? Tôi không thể tả được với ngài tôi bàng hoàng đến mức nào, tất cả trong tôi đều đảo lộn, đều bị nén chặt, đều sẵn sàng nổ bùng, và thấy bà ta điềm nhiên khiêu vũ trong tay viên sĩ quan, vẻ vô tư bình thản ngời ngợi trên vầng trán, trong khi tôi biết rằng bà ta, bà ta cũng như tôi, chỉ nghĩ đến *chuyện đó*... đến *chuyện đó*... rằng chỉ có hai chúng tôi giữa chốn này biết chuyện bí mật khủng khiếp ấy mà thôi... Nhìn bà ta khiêu vũ... trong vài giây, sự lo âu, lòng ham muốn, nỗi kinh ngạc của tôi làm cho niềm say đắm của tôi mạnh mẽ hơn lúc nào hết. Tôi không biết có ai để ý tôi không, nhưng chắc chắn rằng qua điệu bộ của tôi, tôi tự tiết lộ còn nhiều hơn cả mức độ bà ta che giấu - tôi không thể nhìn đi chỗ nào khác ngoài chỗ có bà ta. Tôi phải... vâng... tôi phải nhìn thấy bà ta đang tập trung toàn lực, từ xa kéo về phía mình chiếc mặt nạ che lấp khuôn mặt kín đáo của bà ta, xem có thể kéo rơi nó xuống được dù chỉ một giây đồng hồ hay không? Cái nhìn chằm chằm của tôi nhất định gây cho bà ta một cảm giác khó chịu. Lúc bà ta trở lại đi qua gần tôi

cùng với ông bạn nhảy, bà ta nhìn tôi nhanh như chớp, cái nhìn quả quyết và hách dịch như ra lệnh cho tôi hãy rời khỏi nơi đây; trên vầng trán đã trở nên dữ dằn của bà ta lại hằn rõ một nếp nhăn nhỏ, cái nếp nhăn giận dữ và kiêu hãnh mà tôi đã nhìn thấy hôm trước.

Nhưng mà... nhưng mà... tôi đã nói với ngài... tôi đã bị nhiễm bệnh Amok và tôi chạy, không nhìn sang bên phải, không nhìn sang bên trái... tôi hiểu ngay ý bà ta, cái nhìn đó nói rằng: "Đừng có làm người ta để ý đến ông, ông hãy tự kiềm chế". Tôi biết rằng bà ta... nói thế nào đây?... Bà ta đòi hỏi ở tôi một cách xử sự kín đáo ở nơi công cộng này... Tôi cảm thấy rằng nếu đúng lúc ấy tôi về ngay thì ngày hôm sau tôi có thể chắc chắn được bà ta tiếp... rằng lúc này, chỉ lúc này thôi, bà ta không muốn bị bêu riếu trước mắt thiên hạ bởi thái độ suồng sã kỳ quái của tôi, bà ta lo sợ - và lo sợ thật chí lý - là sự vụng về của tôi có thể gây ra chuyện rắc rối.

Ngài xem... tôi hiểu hết, tôi hiểu mệnh lệnh của cặp mắt màu xám của bà ta, nhưng... nhưng trong tôi, một sức mạnh mà tôi không làm chủ được đã thúc đẩy tôi phải nói với bà ta. Và tôi lảo đảo tiến về phía nhóm người đang nghe bà ta nói, tôi nhập bọn một cách tự nhiên (mặc dầu tôi chỉ quen vài người có mặt ở đó); thì tôi chỉ cốt được nghe tiếng nói của bà ta thôi mà: tuy nhiên, giống như một con chó bị đánh, tôi sợ hãi cúi đầu xuống trước luồng mắt của bà ta mỗi khi ánh mắt đó lướt qua tôi một cách lạnh lùng, làm như tôi chỉ là một tấm vải che cửa mà tôi đang đứng sát vào đó, hay chỉ là làn gió lay nhẹ tấm màn ấy. Nhưng tôi không hề nhúc nhích, khao khát được bà ta nói với mình một tiếng, chờ đợi ở bà ta một dấu hiệu đồng tình; tôi đứng đó như một khối cẩm thạch,

mắt chăm chắm nhìn vào giữa đám người đang trò chuyện. Chắc hẳn thái độ của tôi đã làm mọi người ngạc nhiên, đúng thế, bởi vì không ai nói với tôi, và sự có mặt lố bịch của tôi hẳn phải làm bà ta khổ tâm.

Tôi không biết mình sẽ còn đứng như thế bao lâu nữa... có lẽ là mãi mãi... tôi không thể bứt mình ra khỏi cơn mê trói buộc ý chí tôi. Cơn hăm hở quả đã làm cho tôi tê liệt hoàn toàn... Nhưng bà ta không chịu đựng nổi điều đó lâu hơn nữa... Bỗng nhiên bà ta quay về phía đám người xung quanh với cái vẻ thanh nhã mê hồn vốn có và nói: "Tôi thấy hơi mệt trong người... hôm nay tôi muốn đi ngủ sớm hơn mọi ngày... xin tạm biệt các vị!". Bà ta đã đi qua gần tôi, gật đầu chào tôi với vẻ lễ phép lạnh lùng... Tôi còn kịp nhìn thấy nếp nhăn trên trán, và rồi chỉ còn tấm lưng, tấm lưng để trần, tươi mát, trắng trẻo. Một giây sau tôi mới hiểu rõ rằng bà ta đã đi hẳn... rằng tôi sẽ không gặp bà ta, không thể nói gì với bà ta tối hôm đó nữa, buổi tối cuối cùng còn hy vọng cứu được bà ta... Thế là phải mất đến một lúc, tôi còn đứng ngẩn người trước khi hiểu ra sự thực... Lúc ấy... Lúc ấy...

Nhưng khoan đã... khoan đã, nếu không ngài sẽ không hiểu tất cả cái ngu ngốc, cái vô lý trong hành động của tôi... Trước hết tôi phải tả chính xác để ngài hình dung rõ quang cảnh phòng tiếp tân... Chúng tôi ở trong phòng đại lễ của dinh thống đốc; trong căn phòng rộng mênh mông đó chỗ nào cũng sáng trưng và gần như trống không... Những đôi nam nữ đã sang phòng khiêu vũ, những người đàn ông đánh bài... chỉ có một vài nhóm đang trò chuyện trong các góc phòng... Như vậy gian phòng hầu như hống không... Mỗi cử động đều khiến người ta chú ý, đều lồ lộ dưới ánh đèn... Bà ta

đi xuyên qua chính gian phòng to lớn, rộng rãi đó, bước đi thong thả và nhẹ nhàng, hai vai nhướn cao, chào đáp lễ ở chỗ này, chỗ khác với phong thái tuyệt vời khôn tả xiết... vẫn cái vẻ bình thản kiêu kỳ và vẻ tự chủ lạnh lùng nó đã thu hết hồn tôi... tôi... tôi đã không rời khỏi chỗ, như vừa nói với ngài, tôi như bị tê liệt trước khi biết bà ta đã đi xa... Khi tôi hiểu ra điều đó, bà ta ở đầu đằng kia gian phòng, ngay trước cửa... Lúc ấy... Ồ! Bây giờ nghĩ lại tôi thấy còn đỏ mặt... một sức mạnh đột ngột xâm chiếm lấy tôi và tôi chạy theo, ngài có nghe ra không. Tôi không đi mà tôi chạy, tôi chạy theo sau bà ta, ngang qua gian phòng, tiếng giày cao cổ nặng nề của tôi âm lên. Tôi nghe thấy chân tôi, tôi trông thấy mọi con mắt ngạc nhiên đổ dồn theo tôi... Tôi tưởng có thể chết đi được vì cơn điên rồ của mình... Nhưng tôi không thể quay trở lại được nữa... Tôi đuổi kịp bà ta ở cửa... Bà ta quay lại... Tia mắt màu xám của bà ta xuyên qua người tôi như lưỡi dao thép, cánh mũi bà ta rung lên phập phồng vì tức giận... Tôi vừa ấp úng chực nói thì... lúc ấy... đúng lúc ấy... đột nhiên bà ta phá lên cười... tiếng cười giòn giã tự nhiên, thành thực... rồi rành rẽ từng tiếng... rành rẽ đến nỗi mọi người đều nghe thấy... Bà ta nói: "- A! Bác sĩ, đến bây giờ ông mới tìm ra phương thuốc cho con tôi à?... Thật đúng là những nhà khoa học!". Mấy người gần đấy thả sức cười... Tôi hiểu... cách xử trí tài tình của bà ta để gỡ thoát tình huống nguy hiểm khiến cho tôi rối trí... Tôi lục trong ví và xé một tờ giấy trắng ở cuốn sổ tay đưa cho bà; bà ta thờ ơ cầm lấy... và không quên nở nụ cười điểm đạm cảm ơn... trước khi đi... Lúc đầu, tôi cảm thấy trong lòng nhẹ nhõm... tôi thấy hành động điên cuồng của tôi đã được sửa chữa, tình thế được cứu vãn nhờ sự bình tĩnh khác thường của bà ta, nhưng tôi hiểu ngay rằng, đối với tôi, thế là mất hết,

sự điên khùng hung dữ của tôi bây giờ đáng cho người đàn bà này thù ghét, một sự thù ghét mạnh hơn cái chết... bây giờ tôi có gõ cửa nhà bà ta đến một trăm lần thì bà ta cũng tống khứ tôi đi như một con chó...

Tôi bước đi lảo đảo trong gian phòng... nhận thấy mọi người nhìn tôi chằm chằm... chắc là trông tôi có vẻ kỳ dị... Tôi đi đến bàn để đồ uống, uống ba bốn cốc cô-nhắc liên tiếp... nhờ đó tôi khỏi bị ngất đi... thần kinh tôi không chịu nổi nữa, như muốn đứt tung ra. Sau đó, như một kẻ phạm tội, tôi lẻn ra qua cánh cửa ngách. Cái gì trên đời này tôi cũng không đi xuyên qua gian phòng lần nữa, nơi dư âm chuỗi cười giòn tan của bà ta như còn đọng lại trên các bức tường... Tôi bỏ đi... tới một vài quán rượu và lại uống... uống như một người muốn tìm quên lãng trong cơn say... Tuy nhiên, giác quan tôi không bị rối loạn... tiếng cười, tiếng cười xé tai và độc ác vẫn còn trong tôi... tiếng cười đáng nguyền rủa, tôi không sao dập tắt nó được... rồi tôi lang thang trên bến cảng... khẩu súng lục tôi để ở nhà, nếu không tôi đã tự sát. Không còn ý nghĩ nào khác, tôi trở về khách sạn... vừa đi vừa nghĩ đến ngăn bên trái chiếc rương là nơi để vũ khí... chỉ một ý nghĩ ấy thôi.

Tại sao tôi không tự sát? Tôi thề với ngài không phải vì tôi hèn nhát... đối với tôi, bóp cò súng thép lạnh buốt là một giải thoát... nhưng giải thích với ngài điều đó như thế nào... tôi cảm thấy tôi vẫn còn một nghĩa vụ phải hoàn thành... vâng, cái nghĩa vụ giúp đỡ, cái nghĩa vụ đáng ghét đó... tôi nghĩ rằng bà ta có thể cần đến tôi, bà ta cần đến tôi, cái ý nghĩ đó làm tôi phát điên... Tôi đến đây sáng thứ năm và ngày thứ bảy... như tôi đã nói với ngài... thứ bảy tàu cập bến và tôi biết rằng người đàn bà ngạo nghễ, kiêu kỳ đó thà chết còn hơn thú nhận với chồng và thiên hạ sự ô nhục của mình...

À! Tôi đã đau khổ biết bao khi nghĩ đến thời gian quý báu bị phung phí vì thiếu suy nghĩ, đến sự hấp tấp rồ dại của tôi làm lỡ mất mọi sự giúp đỡ kịp thời... Trong nhiều giờ, vâng, suốt nhiều giờ, tôi thề với ngài như vậy, tôi đã đi đi lại lại trong căn phòng tôi ở suy nghĩ nát óc tìm cách làm thế nào đến gần được bà ta, sửa chữa sai lầm của mình, cứu bà ta... bởi vì, tôi chắc là bà ta sẽ không để tôi bước chân vào nhà bà ta nữa. Tiếng cười của bà ta vẫn còn làm rung chuyển cân não tôi và lúc nào tôi cũng hình dung thấy cơn giận làm cánh mũi bà ta phập phồng... Suốt trong nhiều giờ, tôi bước những bước dài khắp căn phòng hẹp vẻn vẹn ba mét... ngày đã rạng... buổi sáng đến nơi rồi.

Đột nhiên, tôi đâm nhào đến bên bàn, rút ra một tập giấy viết thư và bắt đầu viết cho bà ta... viết cho bà ta một bức thư ai oán như tiếng rên của một con chó, trong đó tôi van xin bà ta tha thứ cho tôi, nói với bà ta rằng tôi là một thằng điên, một tên tội phạm... trong đó tôi cầu xin bà ta hãy tin cậy ở tôi... Tôi thề với bà ta là tôi sẽ đi ngay sau đó, rời khỏi thành phố, khỏi xứ thuộc địa và nếu bà ta muốn thì tôi sẵn sàng lìa bỏ cả cõi đời này... Điều cần thiết là bà ta phải ban cho tôi sự tha thứ và lòng tin cậy, phải để tôi giúp đỡ lúc này vẫn còn kịp. Tôi viết liền hai mươi trang...

Hẳn là một bức thư điên rồ, huyễn hoặc, mê sảng, bởi vì khi tôi đứng dậy, người tôi ướt đẫm mồ hôi... Mọi vật quay cuồng xung quanh tôi, khiến tôi phải uống một cốc nước. Rồi tôi muốn đọc lại bức thư, nhưng mới được mấy chữ đầu tiên, tôi đã run lên... Tôi gập thư lại, vừa gập vừa run, tôi đã lấy một chiếc phong bì... vừa lúc ấy chân tay bỗng sởn gai ốc. Lời nói chân thực, lời nói quyết định thốt nhiên đến với tôi:

Tôi lại cầm bút và viết lên tờ cuối cùng: "Tôi chờ sự tha thứ của bà, tại nơi đây "Khách sạn bên bờ". Nếu đến bảy giờ không có trả lời, tôi sẽ tự cho tôi một viên đạn vào đầu".

Tôi cầm bức thư, bấm chuông gọi người hầu, đưa cho anh ta và ra lệnh phải đem gửi ngay lập tức. Cuối cùng, tôi đã nói hết mọi điều phải nói, tất cả!

*

* *

Bên cạnh chúng tôi có tiếng va chạm của một cái cốc, rồi tiếng ọc ọc. Do một cử động nóng nảy, anh ta đã làm đổ chai Uýt ky, tôi nghe tiếng tay anh ta rờ rẫm dưới sàn tìm chai, tóm lấy và ném vèo chiếc vỏ chai xuống biển. Tiếng nói của anh ta ngừng vài phút; rồi, do cảm kích mạnh, anh ta nói tiếp, càng kích động hơn, hăm hở hơn bao giờ hết:

- Tôi không tin ở Thượng đế... theo tôi, không có thiên đường, cũng không có địa ngục... Và nếu có địa ngục, tôi cũng không khiếp sợ, vì địa ngục cũng không thể kinh khủng hơn những giờ tôi đã sống trước đó, từ quá trưa đến tận chiều tối... ngài cứ hình dung một căn buồng nhỏ, bị hun nóng dưới ánh mặt trời, càng về trưa càng hừng hực như chiếc lò... một căn buồng hẹp kê một chiếc giường, một chiếc ghế và một cái bàn. Trên bàn chỉ có một chiếc đồng hồ quả quýt và một khẩu súng lục; trước mặt bàn một người đàn ông... một người đàn ông chỉ có mỗi việc là nhìn cái bàn và kim đồng hồ, một người đàn ông không ăn, không uống, không hút thuốc, không động đậy... một người đàn ông lúc nào cũng... suốt ba tiếng đồng hồ... mắt đóng đinh vào cái hình tròn màu trắng của mặt đồng hồ và chiếc kim nhỏ quay xung quanh hình tròn đó,

vừa quay vừa kêu tích tắc. Tôi đã trải qua cái ngày đó như vậy, tôi đã chờ đợi như vậy, chờ đợi, chờ đợi... như một Amok, không suy nghĩ, trong tình trạng thú vật, với sự bướng bỉnh điên cuồng, chỉ nhìn thẳng phía trước mặt mình do một cơn ám ảnh.

Tôi sẽ không tả cho ông nghe về những giờ đó, không thể nào tả được... bản thân tôi cũng không hiểu nổi vì sao có thể sống những giờ phút như thế mà không... không hóa điên... Vậy là... đến hai giờ hai mươi phút... đúng hai giờ hai mươi phút... mắt tôi đang nhìn đồng hồ... bỗng có tiếng gõ cửa... tôi lao ra... như một con hổ vồ mồi; nhảy phắt một bước qua gian phòng, tới cửa và hối hả mở cửa ra... một thằng bé người Trung Hoa đứng lấp ló bên ngoài, tay cầm một mẩu giấy, tôi háo hức vồ lấy mảnh giấy; vừa lúc thằng bé nhảy phóc một cái và biến ngay.

Tôi cuống quýt giở mảnh giấy ra, muốn đọc... nhưng không đọc được. Tất cả đều rung rinh, tất cả đều đỏ lòm trước mắt tôi... Ngài hãy tưởng tượng nỗi đau đớn của tôi, cuối cùng, cuối cùng, tôi đã có trong tay những lời mà tôi chờ đợi ở bà ta... vậy mà giờ đây mọi vật rung rinh và nhảy nhót trước mắt tôi... Tôi nhúng đầu vào nước... lúc này tôi nhìn rõ hơn... Tôi cầm lấy mẩu thư và đọc: "Chậm quá rồi. Nhưng ông cứ chờ ở nhà, có thể tôi sẽ còn nhờ đến ông".

Không có chữ ký trên mảnh giấy nhầu nát xé từ một tờ quảng cáo cũ nào đó... những nét gạch nhanh nguệch ngoạc bằng bút chì thuộc loại chữ viết vững hơn vào lúc bình thường... Không biết vì sao tôi cảm thấy xúc động đến thế trước mẩu thư... Nó có cái gì huyền bí và khủng khiếp, hình như được viết trong khi chạy trốn, người viết đứng trên bậu

cửa sổ hay trên xe... Một cái gì không thể tả nổi, tạo nên bởi nỗi lo âu, sự hối hả, nỗi khiếp sợ toát ra từ mảnh giấy ấy khiến tâm hồn tôi lạnh giá... tuy vậy... tuy vậy, tôi vẫn thấy sung sướng: bà ta đã viết cho tôi, tôi chưa được chết, tôi còn có thể giúp bà ta... có lẽ... tôi có thể...

Ôi! Tôi hoàn toàn chìm đắm trong những điều phỏng đoán và những hy vọng điên cuồng nhất... tôi đã đọc lại mẩu thư hàng trăm, hàng ngàn lần... tôi áp nó lên môi... tôi đã xem xét nó, cố tìm một tiếng bị bỏ quên, bỏ sót... mộng tưởng của tôi mỗi lúc một sâu sắc hơn, rắc rối hơn, có hình thái hoang tưởng của giấc ngủ mở mắt... một thứ bệnh tê liệt, một trạng thái nửa tỉnh nửa mê kéo dài có lẽ nhiều khắc, có thể nhiều giờ...

Đột nhiên, tôi giật mình hoảng hốt... phải chăng có tiếng gõ cửa? Tôi nín thở... một phút, hai phút im lặng tuyệt đối... Lại nghe thấy rất khẽ như tiếng gậm của một con chuột nhắt, một tiếng nhỏ nhẹ nhưng nhanh gấp... Đầu óc vẫn còn mụ mẫm, tôi lao ra cửa và mở giật ra... Bên ngoài, tôi thấy người bồi, người bồi của bà ta, người mà tôi đã đấm cho tối tăm mặt mũi... bộ mặt nâu sạm của hắn ngả màu tro xám, cái nhìn bối rối của hắn báo hiệu điều bất hạnh... Lập tức tôi linh cảm thấy tấn thảm kịch khủng khiếp... "Gì vậy? Chuyện gì đã xảy ra?" tôi lắp bắp một cách khó nhọc: "*Come quickly*"[1] hắn nói, không thêm một tiếng. Tức thì tôi lao xuống cầu thang bốn bậc một, người bồi theo sau. Một chiếc xe con, chiếc Sado chờ sẵn, chúng tôi lên xe... "Có chuyện gì xảy ra?", tôi hỏi hắn. Hắn run rẩy nhìn tôi rồi lặng im, môi mím chặt... Tôi hỏi lại lần nữa - hắn không trả lời... Tôi sẵn sàng lại giáng một cú đấm vào mặt hắn, nhưng... lòng trung thành của hắn đối với

1 Ông đến ngay - N.D.

bà ấy như chó đối với chủ làm tôi cảm động... và tôi không hỏi hắn thêm câu nào nữa... chiếc xe con lao vội vã qua phố xá đông đúc làm mọi người vừa tránh dạt ra vừa chửi rủa: xe lao như chớp từ dãy phố người Âu ở ven biển vào khu đô thị thấp và xa hơn, rất xa lọt vào quang cảnh hỗn độn ồn ào của khu phố người Trung Hoa... Cuối cùng... chúng tôi đi theo một ngõ hẻm hoàn toàn biệt lập... chiếc Sado dừng lại trước một căn nhà lụp xụp... căn nhà bẩn thỉu và như co quắp lại. Phía trước là một cửa hàng thắp nến sáng... một trong những tiệm chứa chấp những ổ hút thuốc phiện hay nhà thổ, ổ quân trộm cắp hoặc oa chữ... Người bồi gõ cửa liên hồi... có tiếng thì thào hỏi đi hỏi lại từ phía trong lọt qua khe cửa. Tôi không kiên nhẫn được nữa, tôi nhảy ra khỏi xe, đẩy mạnh cánh cửa còn hé mở... Một bà già người Hoa vừa bỏ chạy vừa lẩm bẩm... người bồi theo tôi, dẫn tôi qua hành lang... mở một chiếc cửa khác... thông vào một gian phòng tối om đầy mùi cồn và mùi máu đông... Có tiếng rên rỉ vọng lên trong đó... tôi dò dẫm tiến về phía trước...

*

* *

Tiếng kể chuyện lại ngừng. Và điều tôi nghe thấy sau đó giống như tiếng thổn thức hơn là lời nói.

- Tôi dò dẫm tiến về phía trước... và ở đó... trên một chiếc chiếu bẩn thỉu... Ở đó, một cái gì như thân người nằm rên rỉ quằn quại đau đớn... bà ta nằm đó... Tôi không thể nhìn rõ mặt bà ta trong bóng tối... mắt tôi chưa quen... vậy là tôi chỉ dò dẫm... tôi chạm vào bàn tay bà ta... nóng rừng rực... đang cơn sốt, sốt cao... và tôi bủn rủn cả người... Ngay tức khắc, tôi biết

hết... bà ta trốn tôi tới đây... để cho một mụ người Hoa kinh tởm nào đó hủy hoại thân thể mình, chẳng qua là bà ta cho rằng ở đây kín đáo hơn... bà ta thà để cho một mụ phù thủy của quỷ dữ giết hại còn hơn là nhờ cậy tôi... bởi vì, tôi... Lúc ấy đã rồ dại quá... tôi đã không nương nhẹ tính kiêu hãnh của bà ta, đã không giúp đỡ bà ta ngay tức khắc... bởi vì bà ta còn sợ tôi hơn cả thần chết...

Tôi lớn tiếng gọi lấy đèn. Người bồi chạy vội đến, mụ người Hoa ghê tởm, tay run run mang ra một chiếc đèn dầu khói um... Tôi phải nén lòng để khỏi nhảy xổ lên bóp cổ con mụ khốn nạn ấy... Họ đặt đèn trên bàn. Một làn ánh sáng vàng vọt tỏa xuống tấm thân bị đày đọa... Đột nhiên... đột nhiên bao nhiêu bối rối, bao nhiêu tức giận, tất cả những cặn bã dơ bẩn của dục vọng dồn ứ lại từ trước... tất cả đều biến mất... tôi chỉ còn là một người thầy thuốc, một người của nghĩa vụ, của tư tưởng, của khoa học... tôi quên hẳn bản thân mình... với tất cả sự sáng suốt của các giác quan và của trí tuệ, tôi đấu tranh chống lại "điều đáng ghê sợ đó".

Tấm thân trần truồng mà tôi đã ao ước thèm muốn lúc ấy chỉ còn là... diễn đạt điều nay thế nào nhỉ?... chỉ còn là vật chất và cơ thể... lúc ấy, không phải là bà ta ở trước mặt tôi, mà là sự sống đang chống cự với cái chết, một con người đang quằn quại giữa những cơn đau thập tử nhất sinh... Máu của bà ta, những giọt máu nóng và cao quý của bà ta ngập ngụa tay tôi, nhưng điều đó không khêu gợi trong tôi sự thèm muốn hay kinh hãi... tôi chỉ là một người thầy thuốc... tôi chỉ thấy sự đau đớn... và tôi thấy...

Tôi thấy ngay rằng không còn hy vọng gì nữa nếu không có một phép lạ nào diễn ra... bàn tay vụng về và tội lỗi đã làm

bà ta thương tổn và bà ta đã mất đến một nửa khối lượng máu, thế mà trong cái lỗ hôi thối này tôi không có một thứ gì để cầm máu, kể cả nước sạch... tất cả những gì tôi sờ đến đều cáu bẩn...

- Ta phải đưa vào bệnh viện ngay lập tức - Tôi nói. Nhưng tôi vừa thốt lên những tiếng đó thì cái thân hình bị giày vò đau đớn vùng ngay dậy trong cơn co quắp: "Không... không... thà chết... không ai được biết việc này... không ai... về ngay nhà thôi... nhà tôi...".

Tôi hiểu bà ta không muốn đấu tranh để bảo tồn sự sống nữa, mà để giữ bí mật, cứu vớt danh dự của mình... Và tôi tuân theo... Người bồi mang ra một chiếc băng ca, chúng tôi đặt bà ta nằm lên đó... và như vậy... đã giống một xác chết, kiệt sức và mê sảng... chúng tôi khiêng bà ta đi trong đêm... về nhà bà... tránh những gia nhân tò mò và hoảng hốt... cứ như những tên ăn cắp, chúng tôi mang bà ta vào phòng và đóng cửa lại... Rồi... cuộc vật lộn bắt đầu, cuộc vật lộn kéo dài chống chọi với cái chết...".

*

* *

Đột nhiên, một bàn tay nắm chắc lấy cánh tay tôi đến mức tôi suýt kêu lên vì khiếp sợ và đau đớn. Trong bóng tối, khuôn mặt người đàn ông bỗng kề sát mặt tôi, nhăn nhó; thình lình tôi nhìn thấy hàm răng trắng của anh ta nhe ra, tôi nhìn thấy đôi mắt kính của anh ta lấp lánh như đôi mắt mèo to tướng trong ánh phản chiếu nhợt nhạt của mặt trăng. Và bây giờ, anh ta không nói nữa, mà gần như rú lên trong cơn thịnh nộ:

- Ngài có biết không, hỡi con người xa lạ đang ngồi hoàn toàn yên tĩnh trên ghế của mình, con người đi khắp thiên hạ như nhàn du, ngài có biết cái chết của một con người diễn ra như thế nào không? Ngài đã chứng kiến cảnh tượng ấy bao giờ chưa? Ngài đã nhìn thấy một thân hình co quắp bao giờ chưa, những móng tay tím ngắt bắt chuồn chuồn, chân tay co giật, các ngón tay cứng lại cố chống cự với cái phút cuối cùng đáng sợ? Đã bao giờ ngài nghe thấy tiếng thở ra ghê rợn, nhìn thấy trong cặp mắt lồi nỗi khiếp sợ mà không lời nào lột tả được hay không? Ngài đã nhìn thấy những điều đó chưa, hỡi con người ăn không ngồi rồi, hỡi con người đi hành hương khắp thế giới, con người đã nói về sự cứu giúp như một nghĩa vụ? Làm thầy thuốc, tôi thường nhìn thấy cái chết, tôi nhìn cái chết như là... như là một ca lâm sàng, một sự kiện có thể nói là tôi đã nghiên cứu nó - nhưng, với tư cách là một con người, tôi mới nhìn thấy cái chết có một lần, chỉ đến lúc đó, đêm hôm đó tôi mới cảm nhận được cái chết, mới chia sẻ nỗi rùng rợn của cái chết lần đầu tiên... Suốt trong cái đêm khủng khiếp đó, tôi ngồi trên ghế suy nghĩ nát óc để khám phá, tìm tòi và sáng chế ra cái gì mà có thể cầm lại được dòng máu vẫn cứ đang tuôn ra, tuôn ra và đang tuôn ra, cầm cự với cái chết đang mỗi lúc một đến gần mà tôi không thể nào xua đuổi ra khỏi giường nằm của bà ta được. Ngài có hiểu thầy thuốc nghĩa là thế nào không: Phải biết tất cả về đủ các loại bệnh tật, có nghĩa vụ cứu chữa, như ngài đã nói rất đúng, thế mà chịu bất lực bên đầu giường của một người đàn bà đang hấp hối, biết mà không làm gì được... biết một điều, cái điều kinh khủng, đó là anh ta không thể bứt tất cả các mạch máu của anh ra khỏi cơ thể... nhìn thấy dòng máu tội nghiệp cứ băng ra từ một cơ thể thân yêu, nhìn thấy cái cơ thể ấy bị phó mặc cho cơn đau đớn ấy

hành hạ, cảm thấy mạch đập gấp và cùng lúc ấy ngừng hẳn lại... lặn hẳn đi dưới ngón tay anh... Là thầy thuốc và bất lực, bất lực, bất lực... ngồi đây và lẩm bẩm một lời cầu nguyện nào đó như một mụ già sùng đạo trong nhà thờ, rồi lại nắm tay hăm dọa một Thượng đế thảm hại mà ta biết rõ là không hề có thật... Ngài có hiểu điều đó hay không? Còn tôi, chỉ có một điều duy nhất mà tôi không hiểu, làm sao... làm sao người ta không chết quách đi trong những lúc như vậy... làm sao đến sáng hôm sau người ta vẫn thức dậy, đứng lên, đi đánh răng, thắt cà vạt... làm sao người ta còn có thể sống nổi một khi đã trải qua cái mà tôi đã trải qua lúc đó, khi người ta đã nhìn thấy như tôi đã nhìn thấy hơi thở của con người đầu tiên mà ta đấu tranh và chiến đấu vì con người đó và ta muốn đem toàn bộ sức lực của tâm hồn mình ra sức giữ người đó lại... cái hơi thở đó cứ trôi tuột qua các kẽ ngón tay mình... vào cõi hư vô trôi mỗi lúc một nhanh, từng phút một, trong khi cái đầu óc nóng hầm hập của ta không tìm được cách gì để giữ lại sinh mạng cho con người mà mình yêu thương...

Đã thế, quái ác thay, nỗi đau khổ của tôi càng tăng lên gấp bội vì điều này nữa... Trong khi tôi còn ở đầu giường bà ta - tôi đã tiêm cho bà ấy một mũi moóc-phin để làm dịu cơn đau và tôi nhìn bà ta nằm nghỉ với đôi má nóng bừng, nóng bừng và tái mét - vâng... trong khi tôi ngồi như vậy, tôi cảm thấy phía sau tôi hai con mắt không ngừng nhìn tôi chằm chằm, cái nhìn chằm chằm khủng khiếp... Người bồi ngồi xổm dưới đất, và lẩm bẩm cầu nguyện cái gì không rõ... Khi mắt tôi bắt gặp mắt hắn... không, không thể tả được điều đó... có cái gì thật là cầu khẩn, thật là biết ơn hiện rõ trong ánh mắt của hắn như cái nhìn của con chó trung thành và đồng thời hắn giơ tay về phía tôi như thể là Thượng đế... tôi, một kẻ bất lực đáng thương đã

biết rằng hết hy vọng rồi... và có ý thức rằng bản thân mình ở đây cũng vô ích như một con kiến loay hoay trên mặt đất... Ôi chao! Cái nhìn đó, nó vò xé tôi biết bao, cái hy vọng cuồng tín đó, cái hy vọng mù quáng trông đợi ở trình độ khoa học của tôi... tôi muốn chửi rủa, chà đạp con người tội nghiệp đó, hắn làm tôi đau khổ quá... vậy mà tôi lại cảm thấy hai chúng tôi gắn bó với nhau biết bao nhiêu vì tấm lòng yêu thương đối với bà ta... vì điều bí mật. Hắn ở ngay sau tôi, đứng im như khúc gỗ, thu mình lại như con thú rình mồi... Tôi vừa bảo hắn lấy một vật gì là hắn nhảy vội trên đôi chân đất và run rẩy đưa cho tôi... nóng lòng chờ đợi, y như là vật đó nhất định phải chữa được... cứu được bà ta... Tôi biết hắn sẵn sàng rạch các mạnh máu ra để lấy máu tiếp cho bà ta... Người đàn bà ấy là như vậy đó, uy lực của bà ta đối với đàn ông là như vậy đó... thế mà tôi... không có khả năng cứu lấy dù chỉ là một chút máu cho bà ta... Ôi! Đêm ấy, cái đêm khủng khiếp ấy, cái đêm vô tận giữa sự sống và cái chết!

Đến gần sáng, bà ta còn tỉnh lại một lần nữa... bà ta mở mắt... đôi mắt không còn vẻ gì là kiêu kỳ lạnh lùng nữa, mà bây giờ bừng bừng cơn sốt... khi cặp mắt hơi mờ đi và ngỡ ngàng dò dẫm khắp gian phòng. Rồi bà ta nhìn tôi: có vẻ như suy nghĩ, có nhận ra tôi... và bỗng... tôi nhận thấy... bà ta nhớ ra... bởi vì sự sợ hãi sự kháng cự... một vẻ gì... một vẻ gì như hằn học, như hãi hùng làm nét mặt bà ta căng ra... bà cựa quậy cánh tay như muốn chạy trốn... chạy cho xa, xa, thật xa xôi... tôi thấy bà ta nghĩ đến "điều đó"... đến cái lúc tôi chạy theo bà ta. Nhưng rồi sau khi suy nghĩ... bà ta nhìn tôi bình tĩnh hơn, thở một cách khó nhọc... tôi cảm thấy bà ta muốn nói, nói điều gì đó... bàn tay bà ta bắt đầu cứng lại... bà ta như muốn ngồi dậy nhưng không đủ sức... Tôi giúp cho bà

trấn tĩnh lại và cúi xuống gần... Lúc ấy, đôi mắt đau khổ của bà nhìn trân trân vào tôi một lúc lâu... cặp môi khẽ mấp máy... tiếng nói của bà ta chỉ còn là một âm thanh cuối cùng đang lịm tắt khi bà ta nói: - Sẽ không một ai biết? Không một ai?

- Vâng, sẽ không một ai! - Tôi nói hết sức quả quyết. Tôi cam đoan với bà ta như vậy. Nhưng mắt bà ta vẫn lộ vẻ lo ngại... cặp môi nóng bỏng vì sốt, bà còn cố thều thào thốt lên mấy lời:

- Ông hãy thề với tôi đi... Không một ai biết cả... thề đi.

Tôi giơ tay lên như tuyên thệ. Bà ta nhìn tôi... cái nhìn không tả nổi, dịu dàng, ấm áp, biết ơn... thực sự biết ơn... Bà còn muốn nói thêm điều gì nữa, nhưng khó khăn quá. Bà ta nằm duỗi dài một lúc lâu, mắt nhắm nghiền, hoàn toàn kiệt sức sau cố gắng đó.

Rồi cái việc ghê rợn, thảm khốc bắt đầu... suốt một giờ, một giờ khủng khiếp, bà ta còn chống chọi mãi đến sáng mới dứt...

*

* *

Anh ta ngừng kể. Tôi chỉ nhận ra điều đó khi trên boong tàu vang lên trong im lặng một, hai, ba tiếng chuông rắn đanh: ba giờ sáng. Trăng đã mờ đi, nhưng một thứ ánh sáng khác màu vàng đã run rẩy chập chờn trong không trung và thỉnh thoảng làn gió hiu hiu thoảng qua. Nửa giờ, lại một giờ, ngày đã rạng, ánh sáng trong trẻo đã xóa nhòa bình minh xám nhạt. Tôi thấy rõ nét mặt anh ta - lúc này bóng tối tỏa xuống đã bớt dày đặc, bớt tối đen ở góc chúng tôi ngồi - anh ta đã bỏ mũ ra, phía dưới cái đầu hói, nét mặt đau khổ của anh ta trông lại càng đáng sợ hơn nữa. Nhưng cặp kính lóe sáng đã quay

lại phía tôi, người anh ta cứng lại và tiếng nói lại cất lên, chua chát và sắc sảo.

Với bà ta thế là hết, nhưng đối với tôi thì chưa xong. Tôi ở một mình bên xác chết, và hơn nữa, một mình trong ngôi nhà xa lạ, một mình trong một thành phố không một sự bí mật nào giữ kín nổi, mà tôi... tôi lại phải giữ kín một điều bí mật... Vâng, ngài hãy hình dung cho rõ tình thế lúc ấy: một người phụ nữ thuộc xã hội thượng lưu của xứ thuộc địa, khỏe mạnh hoàn toàn, mới chiều hôm trước còn dự cuộc khiêu vũ ở nhà ông thống đốc và rồi bây giờ chết đột ngột trên giường nhà mình... Cạnh bà ta là một ông thầy thuốc lạ, mà cứ cho là đầy tớ của bà ta tuồng như đã mời đến đi... Không có gia nhân nào trông thấy ông ta bước vào nhà, không ai biết ông ta từ đâu đến... bà ta được khiêng về trên một chiếc cáng lúc ban đêm, rồi người ta đóng hết cửa lại... và sáng ra bà ta đã chết rồi... Mãi đến lúc ấy, người ta mới gọi gia nhân và bỗng chốc gian nhà đầy tiếng kêu la... trong nháy mắt, hàng xóm láng giềng đều rõ chuyện, cả thành phố đều biết tin...Và ở đấy chỉ có một người gánh trách nhiệm giải thích mọi sự... đấy là tôi, một người xa lạ, thầy thuốc ở một trạm xa xôi... Tình thế thú vị quá, phải không?... tôi biết rõ mối hiểm họa đang đe dọa tôi. May mà tôi còn có người ngồi bên cạnh, anh chàng Tốt bụng hiểu được từng cái nhìn của tôi - anh ta cũng vậy, anh chàng da màu đó, ngu ngốc như một con vật, cũng hiểu là còn phải đương đầu với một cuộc đấu tranh khác. Tôi chỉ nói với anh ta: "Bà chủ muốn không một ai được biết những gì xảy ra". Mắt anh ta nhìn chòng chọc vào mắt tôi, đôi mắt ướt của con chó trung thành, nhưng lại lộ rõ sự quả quyết "*Yes, sir*"[1] anh ta chỉ nói có thế. Nhưng anh ta đi lau sạch các vết máu trên

1 "Thưa ông, vâng" - N.D.

sàn nhà, cố sắp xếp mọi thứ cho thật ngăn nắp - và chính lòng quả quyết của anh ta giúp tôi lấy lại sự cương quyết của mình.

Trong đời tôi chưa bao giờ tập trung được một nghị lực đến như vậy: cái nghị lực đó cũng không bao giờ trở lại với tôi nữa. Khi người ta đã mất hết, người ta đấu tranh như một kẻ tuyệt vọng để cứu vớt những cái cuối cùng còn sót lại - ở đây là lời trăng trối của bà ta, điều bí mật của bà ta. Tôi tiếp mọi người thật điềm tĩnh, kể lại cho tất cả mọi người câu chuyện bịa đặt: người bồi được bà ta bảo đi mời thầy thuốc đã ngẫu nhiên gặp tôi trên đường như thế nào. Nhưng trong khi nói chuyện, cố làm ra vẻ bình tĩnh, tôi vẫn chờ... luôn luôn chờ đợi con người mà tất cả đều tùy thuộc vào ông ta... người thầy thuốc có trách nhiệm đến khám nghiệm tử thi trước khi chúng tôi có thể đóng chặt quan tài, giữ người chết và điều bí mật của bà ta trong đó. Hôm ấy là thứ năm... ngài đừng quên điều đó, và thứ bảy chồng bà ta về.

Cuối cùng, lúc chín giờ, tôi được tin thầy thuốc của chính quyền đã đến. Tôi đã cho mời ông ta - ông ta là thượng cấp của tôi, đồng thời là địch thủ của tôi, đó chính là ông bác sĩ mà bà ta đã nói tới với thái độ rất đỗi khinh miệt, và đương nhiên, ông ta đã biết việc tôi xin thuyên chuyển. Mới thoạt nhìn tôi đã cảm thấy ngay ông ta là kẻ thù của tôi. Nhưng chính vì vậy mà sức lực tôi mạnh thêm.

Trong phòng đợi, ông ta đã hỏi tôi:

- Bà - Ông ta nói tên bà ta - Chết vào lúc mấy giờ?

- Lúc sáu giờ sáng.

- Bà ấy cho tìm ông lúc nào?

- Lúc mười một giờ đêm.

- Ông có biết tôi là thầy thuốc của bà ấy không?

- Có, nhưng thời gian gấp quá... vả lại... người quá cố cứ nhất mực cho tìm tôi. Bà ta cấm gọi thầy thuốc khác.

Ông ta nhìn tôi chằm chằm; khuôn mặt xanh xao và hơi phị thoáng ửng đỏ; tôi thấy ông ta đang nổi sung. Đó chính là điều tôi cần - tất cả nghị lực của tôi được tung ra nhằm mục đích đi đến một quyết định nhanh chóng, bởi vì tôi biết rằng thần kinh của tôi không cầm cự được lâu hơn nữa. Ông ta toan trở lại với giọng hằn học, nhưng rồi lại nói bằng giọng hững hờ:

- Nếu như ông nghĩ rằng ông có thể không cần đến tôi thì dẫu sao theo pháp luật, nghĩa vụ của tôi là khám nghiệm tử thi... và tìm hiểu cái chết đã xảy ra như thế nào?

Tôi không trả lời, cứ để ông ta tiến lên. Rồi tôi lùi lại, khóa cửa và để chìa khóa lên bàn. Ông ta nhướn cao đôi lông mày tỏ vẻ ngạc nhiên:

- Như thế nghĩa là thế nào?

Tôi thản nhiên ngồi trước mặt ông ta.

- Đây không phải là vấn đề xác định nguyên nhân cái chết... mà là... tìm một cớ khác. Người đàn bà này đã mời tôi đến chăm sóc bà ta... sau ca phẫu thuật tai hại... Tôi đã không cứu nổi bà ta, nhưng tôi đã hứa sẽ cứu vãn danh dự cho bà ta, tôi sẽ giữ lời hứa. Và tôi yêu cầu ông giúp đỡ tôi trong việc này.

Ông ta tròn mắt ngạc nhiên.

- Phải chăng bỗng dưng ông muốn rằng - ông ta ấp úng - tôi, một thầy thuốc của chính quyền lại đi lấp liếm ở đây một tội ác?

- Đúng, tôi muốn như vậy, tôi buộc lòng phải mong muốn như vậy.

- Để che giấu tội ác của ông, tôi sẽ phải...

- Tôi đã nói với ông là tôi không hề đụng đến người đàn bà này. Nếu không... nếu không tôi đã không còn ở đây trước mặt ông... nếu không tôi đã kết liễu đời tôi lâu rồi. Bà ta đã đền tội - nếu ông muốn gọi sự việc đó như vậy - mà thiên hạ không cần biết gì về điều đó. Và bây giờ tôi sẽ không tha thứ nếu danh dự người đàn bà này bị bôi nhọ một cách vô ích.

Giọng nói cương quyết của tôi chỉ tổ làm ông ta thêm tức giận:

- Ông sẽ không tha thứ? A! Chắc là ông đã trở thành cấp trên của tôi... hay ít ra ông cũng tưởng như vậy... vậy ông thử ra lệnh cho tôi đi... Tôi đã nghĩ ngay rằng đằng sau chuyện này hẳn phải có điều gì xấu xa bẩn thỉu người ta mới triệu được ông ra khỏi cái hang của ông... Bước khởi đầu của ông như thế thật là đẹp mặt... quả là một mẫu mực hay ho về sự lành nghề của ông... Nhưng bây giờ tôi sẽ tiến hành cuộc điều tra và ông có thể tin rằng một bản tường trình ký tên tôi sẽ đúng sự thực. Không bao giờ tôi ký tên dưới một lời dối trá.

Tôi hoàn toàn bình tĩnh:

- Có chứ... trong trường hợp này ông sắp làm điều đó. Bởi vì nếu không, ông sẽ không thể yên ổn rời khỏi gian phòng này.

Tôi thò tay vào túi - tôi không mang theo khẩu súng ngắn. Ông ta rùng mình. Tôi tiến một bước về phía ông ta và nhìn ông ta:

- Ông nghe đây, tôi sẽ nói với ông hai tiếng... để khỏi đi đến chuyện cực đoan. Đời tôi không có nghĩa lý gì hết đối với bản thân tôi... đời một kẻ khác cũng chẳng hơn gì - tôi đã đến nước này... Điều duy nhất tôi cần là: giữ lời hứa làm sao cho căn do của cái chết này mãi mãi là điều bí mật... Ông nghe đây: tôi lấy danh dự nói với ông rằng, nếu ông chứng thực là người đàn bà này... bị chết đột ngột, tôi sẽ rời bỏ thành phố và vùng Ấn Độ ngay trong tuần lễ này... rằng nếu ông yêu cầu, tôi sẽ dùng súng tự sát ngay khi quan tài đã nằm trong lòng đất, mang theo cùng với tôi sự đảm bảo chắc chắn rằng không kẻ nào... ông hiểu chứ... không kẻ nào có thể còn phanh phui được sự việc. Đối với ông như thế là đủ, tôi nghĩ vậy - điều đó đối với ông phải là đủ lắm rồi. Giọng nói của tôi hẳn có vẻ gì dọa dẫm đáng sợ, bởi vì vừa lúc đó tôi bất giác tiến về phía ông ta, ông ta đột nhiên lùi lại, như bị uy hiếp bởi nỗi khủng khiếp làm mọi người chạy trốn trước một Amok lúc hắn vừa chạy vừa khoa dao găm lên một cách hung dữ... Và bỗng nhiên ông ta biến thành một con người khác... ỉu xìu và tê liệt, có thể nói như vậy... thái độ khăng khăng của ông ta biến mất hẳn. Để bày tỏ sự chống đỡ cuối cùng rất yếu ớt, ông ta thì thầm:

- Như vậy là lần đầu tiên trong đời, tôi sẽ ký một giấy xác nhận giả mạo... cuối cùng ông đã tìm ra được một cách... ông thừa biết như vậy là... Nhưng tôi không thể... ngay lúc đầu...

- Chắc chắn là ông không thể - tôi nói để ông ta yên lòng hơn - (Nhanh lên! Nhanh lên! Mạch máu hai bên thái dương

tôi giần giật) - nhưng hiện giờ ông biết rằng ông sẽ không chỉ sỉ nhục một người còn sống mà còn phạm một điều kinh khủng đối với người đã chết, chắc chắn là ông không còn chần chừ gì nữa.

Ông ta gật đầu ưng thuận. Ông ta và tôi lại gần chiếc bàn. Trong vài phút bản xác nhận đã làm xong (đấy chính là văn bản sau đó đã được đăng trên báo, và theo đó thì cái chết là do chứng trụy tim). Rồi ông ta đứng dậy và nhìn tôi.

- Ông đi ngay trong tuần lễ này chứ?

- Tôi đã hứa với ông rồi mà.

Ông ta lại nhìn tôi. Tôi nhận thấy ông ta muốn tỏ ra cương quyết và thực tế:

- Tôi cho lấy quan tài ngay đây - Ông ta nói để che giấu nỗi bối rối của mình.

Nhưng, ở tôi lúc ấy có một vẻ gì đáng lo ngại ghê gớm chăng? Đột nhiên, ông ta giơ tay bắt tay tôi, tỏ ra thân tình một cách bất ngờ:

- Mong ông vượt qua được cảnh ngộ này - Ông ta nói.

Tôi không hiểu ông ta muốn nói gì. Tôi ốm chăng? Hay là tôi điên? Tôi tiễn ông ta ra cửa, tôi mở cửa - nhưng tôi chỉ còn đủ sức đóng cửa lại sau lưng ông ta.

Tiếp đó, thái dương tôi lại giần giật, tất cả đều chập chờn quay cuồng trước mặt tôi, và tôi đổ vật xuống ngay trước giường của bà ta... như là... như là một Amok đến lúc kết thúc cuộc chạy, đã gục xuống, thần kinh rệu rã, bất tỉnh.

*

* *

Anh ta lại ngừng lời. Tôi rùng mình: phải chăng đó là do làn gió sớm mai thổi nhẹ bên trên con tàu? Nhưng trên khuôn mặt đau đớn của anh ta lúc này đã hiện lên lờ mờ, dưới ánh sáng ban ngày lại lộ rõ vẻ căng thẳng.

- Tôi nằm dài trên chiếc chiếu như vậy bao nhiêu lâu? Tôi không biết rõ. Sau đó, tôi cảm thấy có người chạm vào tôi. Tôi vùng trở dậy. Trước mặt tôi là người bồi, vẫn nhút nhát và tận tụy như mọi khi. Cặp mắt lo lắng của anh ta nhìn không chớp vào mắt tôi:

- Có người muốn vào... muốn gặp bà... - Anh ta nói.

- Không ai được vào cả.

- Thưa vâng... nhưng.

Cái nhìn của anh ta lộ vẻ sợ hãi. Anh ta muốn nói, nhưng lại không dám nói. Con vật trung thành đang đau khổ.

- Ai vậy?

Anh ta run run nhìn tôi như sợ bị đánh đòn. Rồi anh ta nói - không hề nêu một tên người nào... nhưng không biết từ đâu mà con người hạ đẳng loại này bỗng nhiên lại tỏ ra có ý thức đến như vậy, không biết từ đâu mà chỉ trong vài giây đồng hồ một thứ tình cảm âu yếm khó tả như thế lại làm cho con người hoàn toàn thiển cận như vậy linh lợi hẳn lên? Anh ta nói - sợ sệt, hoàn toàn sợ sệt:

- Người ấy đấy.

Tôi sửng sốt, hiểu ngay, và lập tức háo hức, nôn nóng muốn biết con người ấy. Bởi vì, ngài thấy không, thật kỳ lạ... Ở giữa tất cả những dằn vặt đó, trong cơn sốt của những ham muốn và khắc khoải đó trong cuộc chạy đuổi điên rồ đó... tôi đã hoàn toàn quên "người ấy"... tôi đã quên rằng một người đàn ông khác có liên quan... người đã được người đàn bà này thương yêu, người đã được bà ta đắm đuối ban cho điều mà tôi bị chối từ... Hai mươi bốn giờ, mười hai giờ đồng hồ trước đây, có thể là tôi đã căm ghét anh ta, đã muốn xé xác anh ta... nhưng giờ đây... tôi không thể nói với ngài là tôi đã vội vã biết chừng nào muốn được gặp anh ta, yêu mến anh ta, bởi vì bà ấy đã yêu anh ta.

Tôi chỉ nhảy một bước là ra đến tận cửa. Tôi thấy một chàng sĩ quan trẻ măng tóc vàng hoe, ngượng ngập, mảnh dẻ và xanh xao. Anh ta có dáng vẻ như một cậu bé... Ở tuổi thanh niên... dễ thương đến thế... và tôi cảm thấy ngay mối xúc động không thể tả được khi trông thấy anh ta cố gắng làm ra vẻ người lớn, tự tạo cho mình một phong độ và che giấu nỗi bối rối của mình. Tôi để ý thấy ngay anh ta run lên khi đưa tay lên cạnh chiếc mũ kêpi... Tôi không những muốn ôm chầm lấy anh ta... bởi vì đó là người hoàn toàn đúng như tôi thầm mong: cái người đã chiếm hữu được người đàn bà này phải như vậy... Bà ta đã hiến thân không phải cho một kẻ chuyên đi quyến rũ đàn bà, một kẻ kiêu ngạo, không, mà là một chàng trai mới lớn, một người dịu dàng và trong trắng. Chàng trẻ tuổi đứng trước mặt tôi với thái độ hoàn toàn rụt rè. Cái nhìn tò mò của tôi, sự đón tiếp nồng nhiệt của tôi còn làm anh ta thêm bối rối; hàng ria mép nhỏ và thưa như lông tơ rung động đã để lộ rõ điều đó. Chàng trai này, người sĩ quan trẻ tuổi này, hẳn đã phải tự trấn tĩnh lắm mới khỏi òa lên khóc nức nở.

- Xin ông tha lỗi cho tôi - cuối cùng anh ta nói - tôi muốn được nhìn thấy... bà ấy... một lần cuối cùng.

Bất giác, ngoài ý định, tôi đưa tay lên vai con người xa lạ đó, dìu anh ta như dìu một bệnh nhân. Anh ta nhìn tôi ngạc nhiên và trong cặp mắt anh ta, tôi đọc rõ một tình cảm yêu thương và biết ơn không bờ bến... giây lát đó, chúng tôi đã hiểu rõ giữa hai chúng tôi có một sự gắn bó... chúng tôi cùng đi về phía người quá cố... Bà ta nằm đó, trắng toát trong tấm vải liệm trắng - tôi cảm thấy sự có mặt của tôi ở bên cạnh là điều đau khổ cho anh ta... tôi lùi lại để một mình anh bên bà ta... Anh đến sát cạnh người đàn bà, chầm chậm, bước đi run rẩy và nặng nhọc... qua vai anh ta, tôi thấy sự bàng hoàng, nỗi đau xé lòng mà anh ta đang phải chịu đựng... anh ta đi như là... như là một người vừa đi vừa đối mặt với trận cuồng phong... Và bỗng nhiên, anh quỳ sụp xuống trước giường... đúng như tôi đã quỵ xuống.

Tôi lập tức lao tới, nâng anh ta dậy và đặt anh ta ngồi lên một chiếc ghế. Anh ta không e thẹn nữa và nỗi đau khổ của anh thoát ra thành những tiếng nức nở. Tôi không thể nói được gì - chỉ bất giác đưa mấy ngón tay vuốt mái tóc vàng hoe mềm mại như tóc trẻ thơ của anh ta. Anh ta nắm lấy tay tôi... hết sức nhẹ nhàng, tuy nhiên vẫn để lộ nỗi lo lắng... và bỗng nhiên tôi cảm thấy anh ta tha thiết nhìn tôi:

- Bác sĩ ơi, xin ông hãy cho tôi biết sự thật - Anh ta lắp bắp - Có phải bà ấy tự sát hay không?

- Không - Tôi trả lời.

- Vậy thì một người nào đó... tôi nghĩ... một người nào đó đã gây nên cái chết này?

- Không - Tôi lại trả lời, mặc dầu tôi cảm thấy cần phải gào lên với anh ta: Tôi! Tôi! Tôi!... và anh nữa! Cả hai chúng ta!... Và tính ương ngạnh của bà ta, tính ương ngạnh tai hại của bà ta!

Nhưng tôi tự kìm lại được và nhắc một lần nữa:

- Không, không ai là có lỗi trong vụ này. Đó là số phận của bà ta!

- Tôi không thể tin điều đó được - anh ta rên rỉ - tôi không thể tin điều đó. Mới ngày hôm kia bà ta còn dự khiêu vũ, còn mỉm cười với tôi, vừa nhảy vừa ra hiệu cho tôi. Sao lại có thể như thế? Sao lại có thể xảy ra như vậy được?

Tôi bịa ra một câu chuyện dài dòng. Ngay cả với anh ta, tôi cũng không tiết lộ điều bí mật. Những ngày tiếp đó, chúng tôi trò chuyện với nhau như hai anh em, nét mặt chúng tôi có thể nói là tràn ngập ánh sáng của thứ tình cảm đã gắn bó chúng tôi với nhau... mà không thể thú nhận với nhau; nhưng chúng tôi cũng không vì vậy mà kém phần cảm thông rằng toàn bộ cuộc đời của hai chúng tôi đều gắn bó với người đàn bà này... Đã nhiều lần lời nói ứ nghẹn trong cổ, tôi thèm khát được nói hết với anh ta biết chừng nào; tuy nhiên, lúc đó tôi cắn chặt môi lại. Anh ta không hề biết bà ấy mang trong bụng đứa bé mà anh ta là người cha... rằng đứa con, đứa con thuộc về anh ta đó đáng lý ra tôi đã phải giết chết, và bây giờ bà ta đã mang xuống vực thẳm cùng với mình. Thế mà chúng tôi chỉ nói với nhau về người đàn bà ấy suốt trong những ngày tôi phải tạm lánh ở nhà anh ta... bởi vì - tôi bỏ sót không kể với ngài điều đó - người ta đang lùng tôi, lúc chồng bà ta về đến nơi

thì quan tài đã đậy nắp... lão ta không hề tin bản xác nhận... mọi người xì xào đủ thứ chuyện... và lão ta đi lùng tôi. Nhưng tôi không thể chịu đựng nổi việc gặp gỡ người đàn ông này, con người mà tôi biết rằng vì hắn bà ta phải đau khổ... Tôi ẩn náu... trong bốn ngày không ra ngoài, cả hai chúng tôi đều không rời khỏi nhà... Để giúp tôi trốn thoát, người tình của bà ta đã đăng ký với một tên giả lấy vé tàu cho tôi... Như một tên ăn cắp, ban đêm tôi lén xuống boong tàu để không ai nhận ra tôi... Tôi bỏ lại hết những gì tôi có... nhà cửa, công việc trong suốt bảy năm ròng, toàn bộ tài sản, mặc cho bất kỳ ai muốn lấy gì thì lấy... và nhà cầm quyền chắc chắn đã xóa tên tôi trong sổ nhân sự vì tôi đã bỏ nhiệm sở không xin phép... Nhưng tôi không thể sống thêm nữa trong ngôi nhà ấy, trong thành phố ấy, trong cái xứ sở nơi mà mọi cái đều gợi cho tôi nhớ đến bà ta... Như một tên ăn cắp, tôi bỏ trốn giữa ban đêm, chỉ để trốn bà ta, chỉ để quên đi...

Nhưng lúc tôi xuống tàu... ban đêm... lúc nửa đêm... anh bạn sĩ quan tiễn chân tôi... lúc ấy... lúc ấy... vừa đúng lúc họ đang dùng một cần cẩu nhỏ, kéo cái gì... hình chữ nhật và đen... chiếc quan tài của bà ta... ông nghe rõ chứ, chiếc quan tài của bà ta... Bà ta đã đuổi theo tôi đến tận đây, như tôi đã đuổi theo bà ta... và tôi đã chứng kiến cảnh tượng đó mà ngoài mặt phải vờ làm ra vẻ thờ ơ, bởi vì chồng bà ta ở đó... Hắn sẽ theo cỗ quan tài đến tận nước Anh, tôi nghĩ vậy... Có thể về đấy hắn sẽ cho khám nghiệm tử thi... hắn đã chiếm đoạt bà ta... bây giờ thì một lần nữa, bà ta lại thuộc về hắn... bà ta không còn là của chúng tôi nữa... của hai chúng tôi... Nhưng lúc nào tôi cũng ở đấy... Tôi biết cách giữ gìn bí mật của bà ta, chống lại mọi mưu toan... chống lại tên vô lại mà bà ta đã phải trốn

chạy hắn tìm đến cái chết. Hắn sẽ không biết gì hết. Không hề biết tí gì... bí mật của bà ta thuộc về tôi, chỉ mình tôi thôi...

Ngài có hiểu được không... hiểu được vì sao lúc này tôi không thể nhìn mặt mọi người... tôi không thể nghe tiếng cười của họ... những khi họ ve vãn nhau và quấn quýt với nhau từng cặp... Quan tài bà ta đặt ở kia, trong đám hàng hóa, giữa những kiện chè và những quả dứa... Tôi không thể đến đấy được vì cửa khóa... nhưng tôi biết, mọi giác quan của tôi đều gào thét đòi nó lại cho tôi, và tôi không quên nó lấy một giây... ngay cả khi dương cầm réo rắt và tôi nghe thấy họ nhảy tăng-gô...

Thật là ngu ngốc, biển cả cuộn sóng chứa đựng hàng triệu người chết, dưới mỗi tấc đất người ta giẫm lên đều có một xác chết thối rữa... thế mà tôi không thể... không thể chịu nổi những buổi khiêu vũ giả dối và tiếng vang của những chuỗi cười dâm dật đến thế... Người đàn bà xấu số này, tôi vẫn nhìn thấy và biết bà ta đòi hỏi gì ở tôi... tôi biết lắm, tôi còn một nghĩa vụ phải làm tròn... tôi vẫn chưa hết nợ... bí mật của bà ta còn chưa được cứu thoát... bà ta còn chưa buông tha tôi.

*

* *

Một tiếng động vọng đến từ giữa con tàu, những bước chân kéo lê và lộp cộp; các thủy thủ bắt đầu rửa boong. Anh ta giẫy nẩy lên như bị bắt quả tang: trên nét mặt căng thẳng lúc này hiện lên nỗi lo âu. Anh ta đứng lên và thầm thì:

- Tôi đi đây... tôi đi đây...

Thật đau lòng khi phải thấy cái nhìn tuyệt vọng của anh ta, cặp mắt sưng húp và đỏ ngầu do uống nhiều hay khóc nhiều: tôi cảm thấy trong vẻ hạ mình của anh ta có nỗi hổ thẹn, hổ thẹn quá chừng, vì đêm qua đã không kìm nén được mà đi thổ lộ với tôi điều bí mật anh ta mang trong lòng. Bất giác tôi nói với anh ta:

- Nếu anh cho phép, tôi sẽ đến thăm anh chiều nay tại căn buồng của anh...

Anh ta nhìn tôi - một cái nhếch mép nhạo báng, nghiệt ngã, trâng tráo làm làn môi mím lại rồi anh ta nói, có chút gì ma quái trong giọng nói của anh ta khiến cho tiếng nào cũng sai lạc đi:

- A ha... cái nghĩa vụ cứu giúp trứ danh của ngài... a ha... với cái câu phương ngôn của ngài, ngài đã thôi thúc tôi phun ra hết. Nhưng tôi, thưa ngài, tôi xin cám ơn ngài: Ngài đừng tưởng rằng nỗi đau khổ của tôi được nhẹ bớt khi tôi đã phơi bày hết tâm can trước mặt ngài. Đời tôi hỏng quá rồi, không ai còn có thể cứu được nữa... tội đã phục vụ một cách vô tích sự cho chính phủ Hà Lan đáng kính... khoản phụ cấp của tôi mất trắng, tôi trở về Âu châu nghèo như con chó... một con chó rên rỉ theo sau một cỗ quan tài. Một Amok lao đầu chạy trong cơn điên không thể không bị trừng phạt. Cuối cùng, sẽ có người đánh quỵ hắn... và tôi cũng sắp đi đến điểm chót... Không, thưa ngài tôi xin cảm ơn nhã ý của ngài. Ở trong buồng, tôi còn có mấy bạn đồng hành... vài chai rượu Uýt ky ngon luôn luôn an ủi tôi và cả người bạn cố tri của tôi mà rủi thay tôi đã không quay trở về kịp thời với nó, đây là khẩu Brô-ninh chân thực của tôi: sự cứu giúp cuối cùng của nó còn công hiệu hơn mọi thứ chuyện phiếm... Tôi xin ngài, ngài đừng bận lòng...

cái quyền duy nhất còn lại của con người phải chăng là được chết theo ý muốn... và hơn nữa, không phải chịu một sự giúp đỡ từ bên ngoài nó làm mình phiền muộn.

Anh ta nhìn tôi một lần nữa, vẻ mỉa mai... thậm chí là khiêu khích nữa; nhưng tôi hiểu điều đó, đó chỉ là vẻ bề ngoài, cái bề ngoài che giấu sự tủi nhục, tủi nhục vô hạn. Rồi anh ta cúi đầu, quay lưng lại phía tôi, không chào, dáng đi nặng nề và rất chập chững, anh ta đi về phía các căn buồng, xuyên qua boong tàu từ lúc đó đã tràn ngập ánh sáng. Tôi không gặp lại anh ta nữa. Tôi đã hoài công tìm anh vào buổi chiều và ban đêm sau đó ở chỗ anh ta thường ngồi. Anh ta vẫn biệt tăm và tôi đã tưởng mình nằm mơ hay là ma quỷ hiện hình, nếu giữa lúc đó, một hành khách khác mang băng đen ở tay không làm tôi chú ý; đó là một thương gia lớn người Hà Lan có bà vợ, theo người ta nói, chết vì bệnh nhiệt đới. Tôi thấy ông ta đi đi lại lại lánh xa mọi người, vẻ mặt nghiêm trang và phiền muộn: ý nghĩ rằng tôi biết rõ nỗi ưu tư sâu kín nhất của ông ta đã gây cho tôi một nỗi sợ hãi bí hiểm; khi ông ta đi qua, tôi quay mặt đi để khỏi để lộ qua cái nhìn là tôi biết hơn ông ta về điều đang làm ông ta đau khổ.

*

* *

Ở bến cảng Naplơ lúc ấy xảy ra một chuyện kỳ lạ mà tôi tin là phải tìm sự giải thích trong câu chuyện người khách lạ đã kể cho tôi. Phần đông hành khách đã rời bến, bản thân tôi cũng đến rạp hát và sau đó tới một quán cà phê sáng trưng của Via Roma. Khi chúng tôi đi ca nô về tàu, tôi ngạc nhiên thấy vài

chiếc thuyền đốt đuốc và đèn đất đi vòng quanh tàu tìm kiếm, trong lúc ở bên trên, trong bóng tối của mạn tàu, những người chiến binh đi đi lại lại một cách bí ẩn. Tôi hỏi thủy thủ xem chuyện gì xảy ra. Anh ta lảng tránh câu hỏi của tôi bằng cách làm tôi hiểu ngay là anh ta được lệnh im lặng, và ngay cả ngày hôm sau, khi yên tĩnh đã trở lại và không còn một dấu vết gì về sự việc lôi thôi xảy ra, con tàu tiến về Giên, người ta cũng không biết gì hơn. Chỉ mãi về sau, tôi mới được đọc trong những tờ nhật báo nước Italia bài tường thuật hoang đường về cái gọi là tai nạn xảy ra ở bến cảng Naplơ. Báo chí nói rằng đêm hôm đó người ta phải chuyển từ tàu sang ca nô một chiếc quan tài của một mệnh phụ ở xứ thuộc địa của Hà Lan và người ta đã chờ đến lúc trên tàu hết náo nhiệt để tránh cho hành khách khỏi phải chứng kiến cảnh tượng đó. Trong lúc, trước mặt người chồng, cỗ quan tài trượt theo chiếc thang bằng thừng, một vật nặng từ tầng trên của con tàu bỗng rơi xuống biển, kéo theo cả chiếc quan tài, cùng những người phu khiêng và ông chồng. Một tờ báo quả quyết rằng một người điên đã từ tầng cao trên lan can nhảy xổ vào chiếc thang; tờ khác nói là sợi dây thừng chịu đựng một trọng lượng quá lớn đã bị đứt: dầu sao, công ty hàng hải hình như đã tìm mọi cách để giấu giếm sự thực. Nhờ những chiếc ca nô và không phải là không chật vật, người ta đã vớt được những người phu khiêng và chồng người đàn bà xấu số bình an vô sự; trái lại, chiếc quan tài bằng chì đã trôi tuột xuống đáy biển thì không thể kéo lên được.

Một tin ngắn gọn khác cũng đồng thời được đăng trên báo cho biết người ta đã vớt được ở bến cảng xác một người đàn ông tuổi trạc tứ tuần. Tin này không hề làm dư luận

quần chúng xôn xao. Không ai nghĩ rằng nó có thể có liên quan với câu chuyện hoang đường về chiếc quan tài; còn về phần tôi, vừa đọc xong mấy dòng ghi nhanh đó, tôi thấy hình như đằng sau tờ báo của tôi hiện lên một bộ mặt nhợt nhạt và cặp kính lóe sáng của một bóng ma.

PHÙNG ĐỆ - LÊ THI - DƯƠNG TƯỜNG *dịch*

SÁCH CÙNG MỘT TÁC GIẢ

VIẾT:

1. *Mắt thơ*, chuyên luận, Nxb Lao động, 1992,1994; Giáo dục, 1997; Văn hóa Thông tin, 2000.

2. *Hồ Xuân Hương hoài niệm phồn thực*, chuyên luận, Nxb Văn hóa Thông tin, 1999.

3. *Từ cái nhìn văn hóa*, tập tiểu luận, Nxb Văn hóa dân tộc, 1999.

4. *Chân trời có người bay*, tập chân dung nghiên cứu, Nxb Văn hóa Thông tin, 2002, 2005.

5. *Văn hóa Việt Nam nhìn từ mẫu người văn hóa*; chuyên luận, Nxb Văn hóa Thông tin, 2005.

BIÊN SOẠN:

1. *Nghệ thuật như là thủ pháp*, Nxb Hội Nhà văn, 2001, 2006.

2. *Sự đỏng đảnh của phương pháp*, Nxb Văn hóa Thông tin, 2004, 2006.

3. *Theo vết chân những người khổng lồ*, Nxb Văn hóa Thông tin, 2006.

4. *Phân tâm học và văn hóa nghệ thuật*, Nxb Văn hóa Thông tin, 2000, 2005.

5. *Phân tâm học và văn hóa tâm linh*, Nxb Văn hóa Thông tin, 2002, 2005.

6. *Phân tâm học và tình yêu*, Nxb Văn hóa Thông tin, 2005.

7. *Phân tâm học và tính cách dân tộc*, Nxb Tri thức, 2007.

BIÊN TẬP (Tổ chức dịch và giới thiệu):

1. *Tìm cội nguồn của ngôn ngữ và ý thức*, Trần Đức Thảo, Nxb Văn hóa Thông tin, 1997.

2. *Huyền thoại về nguồn gốc của lửa*, J. Frazer, Nxb Văn hóa dân tộc, 2000.

3. *Văn hóa nguyên thủy*, Taylor, Nxb Văn hóa dân tộc, 2001.

4. *Luận về xã hội học nguyên thủy*, Lowie, Nxb Đại học Quốc gia, 2001.

5. *Tuyển tập V. Propp* (2 tập), Nxb Văn hóa Thông tin, 2002, 2004.

6. *Cành vàng*, Frazer, Nxb Văn hóa Thông tin, 2007.

7. *Nhiệt đới buồn*, Lévi-Strauss, Nxb Tri thức.

MỤC LỤC

LỜI GIỚI THIỆU.....5

PHILIPPE CLARET

MÔ HÌNH TÂM LÝ - VĂN HÓA VỀ TÍNH CÁCH DÂN TỘC.....10

GEORGES DEVEREUX

CÁI BÌNH THƯỜNG VÀ CÁI KHÔNG BÌNH THƯỜNG.....43

GEORGES DEVEREUX

BỆNH TINH THẦN PHÂN LIỆT, MỘT CHỨNG LOẠN TÂM CÓ TÍNH TỘC NGƯỜI 163

F.G. BARANOV

BỆNH DÂN TỘC - NGUỒN GỐC NHỮNG XUNG ĐỘT.....203

GEORGES DEVEREUX

NHỮNG GIẤC MƠ SINH BỆNH Ở CÁC XÃ HỘI NGOÀI PHƯƠNG TÂY.....225

B.P. VYSHESLAGTSEV

ĐI TÌM TÍNH CÁCH DÂN TỘC NGA.....252

V.A. PRONNIKOV và I.D. LADANOV

TÍNH CÁCH NHẬT.....279

ĐỖ LAI THÚY

CẤU TRÚC VĂN HÓA NHẬT BẢN.....399

ERICH FROMM

TÂM LÝ CỦA CHỦ NGHĨA QUỐC XÃ ĐỨC.....305

ĐỖ LAI THÚY

MỘT CHÙM TÍNH CÁCH VIỆT.....341

JACQUES DOURNES

TRẦN TRỤI ĐIÊN.....363

STEFAN ZWEIG

AMOK HAY LÀ BỆNH ĐIÊN XỨ MALAYSIA.....380

SÁCH CÙNG MỘT TÁC GIẢ.....459

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
53 Nguyễn Du, Hà Nội
Tell: (8424) 39454661 * Fax: (8424) 39454660
E-mail: lienhe@Nxbtrithuc.com.vn

PHÂN TÂM HỌC VÀ TÍNH CÁCH DÂN TỘC

ĐỖ LAI THÚY
Biên soạn và giới thiệu

Chịu trách nhiệm xuất bản

Biên tập
Trương Quang Hùng
Trình bày
Nhật Thiên quang
Vẽ bìa
Gia Long

Liên kết xuất bản

CÔNG TY CỔ PHẦN TRI THỨC VĂN HÓA SÁCH VIỆT NAM (VINABOOK JSC)

Địa chỉ: 44 Xô Viết Nghệ Tĩnh, Phường 19, Quận Bình Thạnh, TP. Hồ Chí Minh
Tel: (028) 35140632 * Fax (028) 35140635

In. 500 bản, khổ 14x22cm, tại Công ty Cổ phần In Scitech
Địa chỉ: D20/532H, Nguyễn Văn Linh, xã Phong Phú, huyện Bình Chánh, TP. Hồ Chí Minh
Số xác nhận đăng ký xuất bản: 289 -2018/CXBIPH/18-01 /TrT
Số quyết định xuất bản: 28/QĐLK-NXBTrT cấp ngày 29/06/2018
Mã số quốc tế - ISBN: 978-604-943-673-4
In xong và nộp lưu chiểu năm 2018.